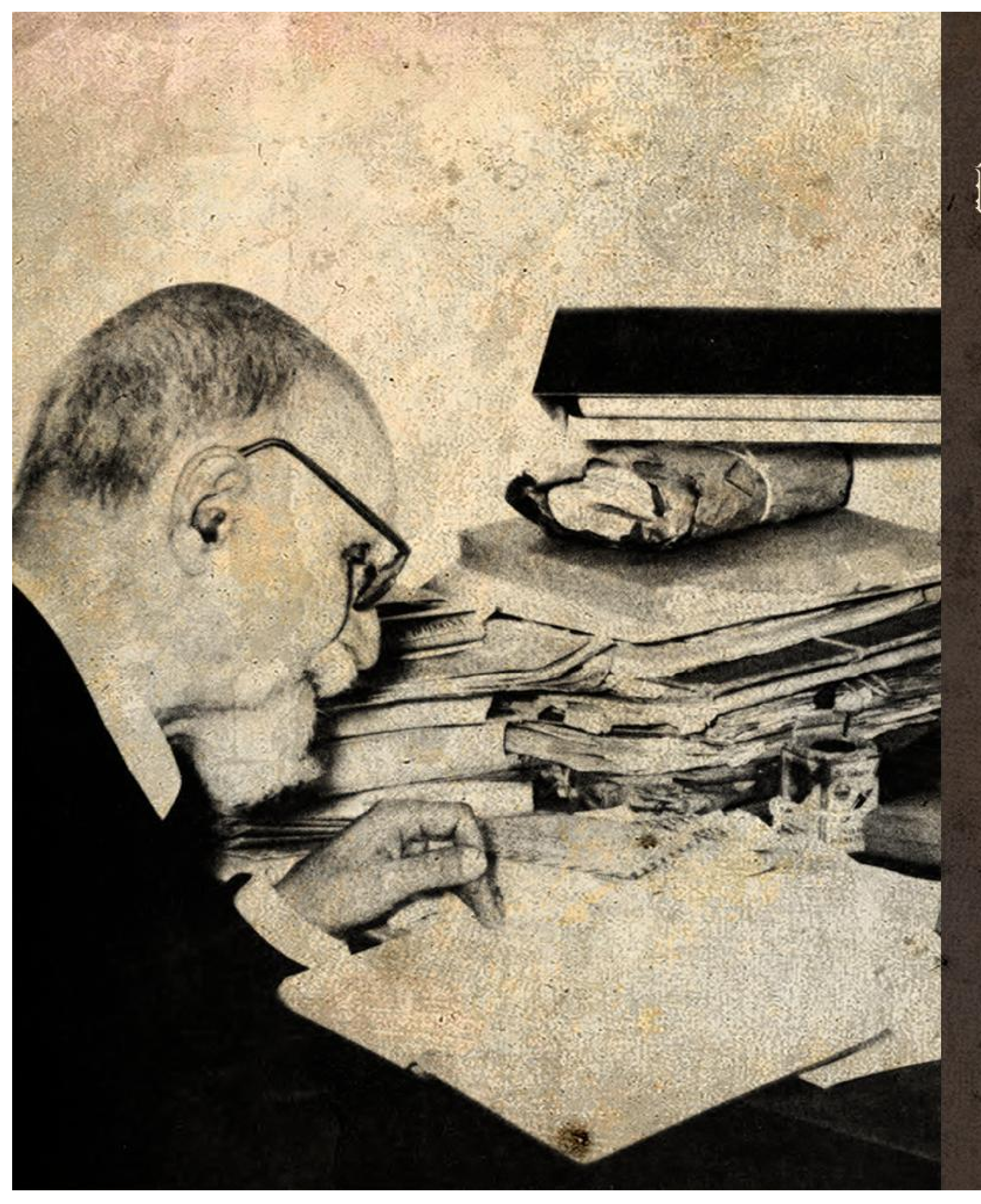


Rodolfo Mondolfo

MARX Y MARXISMO

Estudios histórico-críticos

Primera edición, 1960
Primera reimpresión, 1969
Segunda reimpresión, 1975

Los capítulos I, II y IV han sido traducidos del italiano por: M. H. ALBERTI

Av. de la Universidad 975, México 12, D.F.

Impreso en México

PRÓLOGO

Los estudios sobre Marx y marxismo que aqui presento, quieren iluminar algunos aspectos esenciales de la doctrina marxista, considerada en su proceso de formación, en su significado genuino y en su posición frente a doctrinas afines o antagónicas.

La reconstrucción del proceso de formación de una doctrina permite siempre una comprensión más honda de su real significado, de acuerdo con el principio de Vico, de que la naturaleza de las cosas se revela en su nacimiento. Pero el papel que ha jugado en la génesis del marxismo el humanismo de Feuerbach exige que sean restablecidos previamente los verdaderos rasgos de la doctrina feuerbachiana, contra las interpretaciones equivocadas que dieron de ella muchos críticos, aun autorizados. La verdadera fisonomía de ese humanismo permite reconocer exactamente las múltiples sugestiones que Marx y Engels han sacado de él, y entender en qué consiste la superación a la cual llegaron.

Esta superación consiste en el tránsito del naturalismo al historicismo; por eso puede ser interesante señalar algún lejano antecedente que nos ofrece la filosofía del Renacimiento, con las intuiciones historicistas de Bruno, Bacon y Spinoza, que presentan el primer germen de la concepción marxista de la "inversión de la praxis"

Pero el sentido verdadero de la doctrina marxista recibe mayores y nuevas luces por medio de su comparacibn con otras doctrinas contemporáneas o sucesivas: algunas antagónicas, como el idealismo de Mazzini, que tiene, sin embargo, muchos puntos de contacto junto a oposiciones esenciales; otras afines en parte, o que quieren presentarse como herederas e intérpretes auténticas del marxismo.

Con respecto a estas últimas, tiene importancia fundamental la oposición entre el marxismo genuino, animado por una honda conciencia histórica y una elevada exigencia de libertad, y su adulteración o falsificación, efectuada por el leninismo o comunismo totalitario de nuestros días, desconocedor de los límites que las condiciones históricas imponen a toda praxis revolucionaria de transformación social y menospreciador de la persona humana y de sus exigencias de libertad. Semejante oposición puede evidenciarse de la manera más característica en el

pensamiento del teórico comunista que más que cualquier otro demostró en sus obras sólida preparación y envergadura filosófica, es decir, el italiano Antonio Gramsci, cuya doctrina revela precisamerite la contradicción insanable entre la inspiración marxista y la del comunismo totalitario. En cambio, aparece reafirmándose el verdadero espíritu del marxismo en una tentativa de revisionismo esclarecedor, iniciada por el prominente economista y marxista austriaco Rudolf Hilferding en un estudio sobre *El problema histórico,* interrumpido por la trágica muerte del autor.

El examen de los varios puntos mencionados, junto con una aclaración del concepto de Engels acerca de la dialéctica, ha constituido el objeto de mis estudios en el presente libro. Éste, a la par de otros que he publicado sobre temas marxistas —las varias ediciones de *El materialismo histdrico en Engels y* de *Sulle orme di Marx, Espíritu revolucionario y conciencia histdrica,* etcétera— quiere contribuir a una recta comprensión de la doctrina de Marx y Engels, interpretando como *concepción mítico-práctica de la historia* el llamado "materialismo histórico", y como *(ilosofia de la praxis* la visión general de la vida y del mundo que está en su fundamento y que basa la solución de todos los problemas de la teoría y de la práctica, del conocimiento y de la acción, de la vida y del desarrollo material y espiritual de la humanidad en el concepto del hombre cual principio de actividad o sujeto activo en su relación con las condiciones objetivas.

Para dar al lector en pocas páginas una orientación inicial sobre las líneas directivas de esta interpretación, reproduzco los rápidos lineamientos trazados por mí para un articulo acerca del materialismo histórico publicado en la Enciclopedia italiana.

"*Materialismo histórico* es el nombre que Marx y Engels dieron a su concepción de la historia. El nombre tenía su justificación histórica en el hecho de que contra la concepción idealista de Hegel y bajo el influjo del humanismo naturalista y voluntarista de Feuerbach (*reale Humanismus,* a veces bautizado equivocadamente de materialismo), los dos fundadores del comunismo crítico querían atribuir la función de principio motor de la historia al sistema de las necesidades humanas sociales, que Hegel sólo consideraba materia y medio de la razón. Pero ese nombre ha hecho suponer con frecuencia que la doctrina marxista de la historia se apoyaba en el materialismo metaffsico, cuando, por el contrario, Marx y Engels lo han demolido críticamente. Así, su concepcibn de la historia — que Croce llama *realista,* y que se designaría mejor como crítico-práctica— ha estado sujeta a graves mal entendidos. No sólo la *dialéctica real,* con que Marx y Engels quisieron sustituir a la hegeliana *dialéctica de la idea,* ha sido interpretada (según frase usada también por Antonio Labriola) como *autocritica de las cosas,* fatal *y* casi mecánica, que hace a los hombres *objetos* de la historia antes que actores y autores de ella, sino que el propio movimiento de estas cosas y de esta historia ha sido reducido esencialmente al ritmo automático de los procesos económicos. De modo que, según la opinión común, el materialismo histórico se ha convertido en determinismo económico, que es otra teoría, históricamente preexistente y concomitante con él, una de las teorías de los *factores históricos,* que hace del factor económico el demiurgo de la historia y su verdadera sustancia, reduciendo el resto a simple epifenómeno e ilusoria superestructura. Contra este blanco del determinismo económico se han dirigido los ataques de los críticos y las tentativas de superación del marxisrno. Por eso a menudo oponen (cfr. De Man) a semejante imagen contrahecha del materialismo histórico, precisamente los rasgos que son esenciales y peculiares de su verdadera figura.

"Por el contrario, el materialismo histórico -como explicó Antonio Labriola— quiere precisamente superar todas las abstractas teorías de los factores con la concreta *filosofia* de *la praxis.* Filosofía de la praxis significa concepción de la historia como creación continua de la actividad humana, por la cual el hombre se *desarrolla,* es decir, *se produce* a sí mismo como causa y efecto, como autor y consecuencia a un tiempo de las sucesivas condiciones de su ser (Labriola). Contra el concepto del hombre movido fatalmente por el oscuro poder de la historia, Marx y Engels afirman, desde *La sagrada familia,* que 'es más bien el hombre, el hombre viviente y efectivo, quien hace todo, quien posee y quien lucha. La historia no es algo que se sirva del hombre como medio, sino sólo la actividad del hombre que persigue sus fines'. Y desde sus primeros escritos (Engels, *Sobre Carlyle,* Marx, *Sobre la cuestión judia, Los principios sociales del cristianismo, Glosas a Feuerbach, Manuscritos económicos filosóficos* de 1844, *Ideologia alemana,* contra el *Volkstribun,* etc.), hasta los últimos (cartas de Engels sobre la concepción materialista de la historia), se repite este concepto. Lo renueva el *Anti-Dühring* contra la 'extravagante afirmación del metafísico Dühring, de que para Marx la historia se cumple automáticamente,

sin la acción de los hombres (que, por el contrario, la hacen) y que estos hombres son movidos por las condiciones económicas (obra también de los hombres) como otras tantas figuras de ajedrez'. Y en *El* capital Marx insistía: 'Como dice Vico, la historia del hombre se distingue de la de la Naturaleza en que nosotros hemos hecho aquélla y no ésta.'

"Los hombres, pues, son los factores de la historia, y lo son por aquella fuerza viva de la necesidad, que el humanismo de Feuerbach había puesto en claro. Pero Feuerbach permanecía en el naturalismo, pues ponía a la humanidad en relación y en lucha sólo con un obstáculo y un adversario siempre externo y estáticamente igual: la Naturaleza. Marx, por el contrario, realiza el tránsito al historicismo, pues pone a la humanidad dinámicamente en relación y en lucha continua consigo misma, es decir, con sus mismas creaciones históricas, con la propia actividad pasada, creadora de condiciones, de relaciones y de formas sociales. Así, Marx alcanza la visión de la continuidad que se entrelaza y se liga con la oposición, de la unidad que se identifica con la misma dialéctica de los contrastes: de la historia, en una palabra, que recoge en si las antítesis y las síntesis y se constituye con ellas.

"El acicate para el movimiento y la transformación —esto es, la necesidad— no viene sólo de fuera, de la naturaleza, sino también, y mayormente, del interior de la sociedad. 'La necesidad da a los hombres la fuerza: quien debe ayudarse se ayuda por sí mismo. Las cosas no pueden permanecer así, es necesario cambiarlas; y nosotros mismos, nosotros hombres, debemos cambiarlas.' (Volkstribun, 1846.) He aquí la praxis revolucionaria (umwalzende Praxis) de las Glosas a Feuerbach: 'Los filósofos han buscado interpretar el mundo, pero es necesario cambiarlo': como no se conoce y no se comprende sino haciendo (repite Marx con Vico), así no se cambian las condiciones exteriores, sino cambiándose a sí mismos, y recíprocamente no se cambian a sí mismos sino cambiando las condiciones del propio vivir. 'La coincidencia del variar del ambiente y de la actividad humana sólo puede ser concebida y comprendida racionalmente como praxis revolucionaria o autotransformación' (Selbstveranderung): actividad social que subvierte las condiciones existentes, subvirtiéndose a la vez a sí misma. He aquí la historia como praxis, más bien como subversión de la praxis, es decir, lucha constante. Lucha en el interior de la sociedad humana y en su desarrollo, en cuanto cada fase de éste exige un ajuste por el

cual las *fuerzas* activas operantes se sistematizan en formas o relaciones jurídicas. Éstas representan, por lo demás, el constituirse de intereses diferenciados, o sea, de grupos, de capas, de clases. Pero en estas formas se desarrollan nuevas fuerzas, y se desenvuelve por eso la escisión y la antítesis entre las fuerzas interesadas en la conservación de las formas constituidas y las fuerzas necesitadas de crecimiento y de expansión, cosa que no pueden lograr sino rompiendo la envoltura de las relaciones existentes. La historia de la sociedad humana es así una historia de luchas de clases, en cuanto que es continuo conflicto de las fuerzas dinámicas contra la estática de las formas y de las relaciones constituidas. Se trata, ante todo, de fuerzas de producción contra formas de producción y relaciones de propiedad; porque entre las necesidades que estimulan las actividades sociales humanas hay una que es más general, fuerte e impelente que las otras: es el interés económico. En este respecto, puede representar en el curso de la historia casi el hilo rojo que señala el camino esencial. Pero no está nunca separado de las demás necesidades y de las demás formas de actividad, porque no es separable de su sujeto, que es el hombre, más bien la sociedad humana, en la cual todas las exigencias, tendencias y manifestaciones de la vida se unifican en inseparable relación de acciones y reacciones. No es, pues (como alguien supone que Marx creía), el instrumento técnico, en el proceso de sus transformaciones, el demiurgo creador y dominador de la historia. Para Marx (El capital), la historia de la tecnología es historia de la acción creadora del hombre; es la historia que podemos conocer mejor que cualquier otra porque la hemos hecho nosotros mismos y al hacerla nos hemos desanollado nosotros mismos. Separado de los hombres y de las concretas condiciones históricas, el instrumento técnico se convierte en una categoría abstracta e irreal, incomprensible en su nacimiento, en su desarrollo, en sus transformaciones y en su acción social e histórica. Pero contra semejante separación, como contra todas las escisiones características de la mentalidad abstracta (metafísica) que no entiende la historia y su concreción, el materialismo histórico reafirma, con la dialéctica real, el principio de la unidad de la vida. No se trata de que siempre esté aquí la causa y allá el efecto, dice Engels; se trata del cambio dialéctico, de la reciprocidad de acción, que de las falsas disyunciones de cualquier teoría de los factores, conduce a la síntesis de una concepción unitaria. Aquí está la vida real; allá la disección anatómica; pero

la historia es vida, y no análisis de un cadáver. Vida que es lucha, en la cual ni la forma ni las condiciones existentes pueden detener las fuerzas vivas que se vuelven contra ellas; ni las fuerzas innovadoras pueden obrar sino teniendo en cuenta las *formas* y condiciones existentes, aunque sea para subvertirlas y superarlas. En la acción histórica existe siempre el momento *critico* (conciencia de las condiciones existentes, que son a la vez límites e impulsos de la acción), y el momento *práctico* (acción innovadora), inseparables siempre uno de otro. En esta unidad y recíproca dependencia está el carácter *crítico-práctico* de la concepción del materialismo histórico: contrario, por eso, a las dos opuestas utopías de la reacción conservadora y del revolucionarismo anticrítico. Contra ellas afirma, por una parte, que cuando las fuerzas productivas entran en conflicto con las relaciones de producción y de propiedad existentes, subintra una época de revolución social; por otra, que una formación social no muere antes de que sean desarrolladas las fuerzas que es capaz de crear, y se hayan formado las condiciones de existencia de las nuevas formas. Así, en su acción histórica, 'la humanidad se plantea solamente los fines que puede alcanzar (Marx): y el materialismo histórico, aun concibiendo la historia como un desarrollo continuo de *praxis revolucionaria,* ha podido ser definido por Sorel como 'consejo de prudencia a los revolucionarios'. La definición que mejor reiponde a su verdadero carácter es, pues, 'concepción critico-práctica de la historia' ."

A estos rápidos bosquejos creo oportuno agregar una breve aclaración: El lector encontrará usada muchas veces en el curso de mis ensayos las expresiones "praxis que se subvierte" *(praxis che si rovescia)* o "subversión de la praxis" *(rovesciamento della praxis).* Son expresiones que yo he encontrado ya en uso en la literatura marxista italiana introducidas por los estudios de Gentile sobre *La filosofia* di *Marx* para expresar la *umwälzende Praxis* de que habla la III de las *Glosas a Feuerbach* en el texto dado por Engels.

Al problema de "cómo puede ser entendida racionalmente la coincidencia del variar del ambiente y de la actividad humana", hlarx habría respondido, según aquel texto: "puede ser comprendida sólo como *umwalzende Praxis".* Pero a la traducción "praxis que se subvierte" se ha objetado que sería más fiel traducir "praxis que subvierte", o praxis subversiva, revolucionaria. La diferencia entre ambas expresiones es evidente. En una se atribuye a la actividad humana la tarea de subvertirse y transformarse a sí misma, en la otra, las condiciones exteriores objetivas. Cierto es que la segunda expresión traduce más exactamente la palabra, pero no da íntegramente el concepto. Y lo demuestra con plena evidencia el texto dado ahora en la edición crítica de las *Glosas* hecha por *V.* Adoratski en el volumen de la *Marx-Engels Gesamtausgabe,* que contiene la *Deutsche Ideologie.* En lugar de la discutida expresión *umwalzende Praxis,* que está en el texto dado por Engels, el texto sacado del manuscrito original lleva la indiscutible expresión *revolutionare Praxis,* pero la explica con una palabra que faltaba en el texto de Engels: *Selbstveränderung,* o sea, autotransformación.

La acción innovadora y subversiva, pues, que la humanidad despliega en cualquier campo, en el curso de su desarrollo histórico, no se dirige solamente a la exterioridad objetiva, sino también, y aún más, a la interioridad subjetiva del ser humano social: *praxis que subvierte* o renueva el ambiente en cuanto al mismo tiempo se renueva o se *subvierte a si misma.* Sólo transformándose también a sí misma la humanidad llega realmente a transformar las condiciones de su vivir; sin el íntimo cambio de la conciencia y de la orientación espiritual no se produce ningún verdadero y sustancial cambio de la vida y de la sociedad humana.

El más profundo significado de la "actividad revolucionaria o práctico-crítica", de que habla la I glosa, queda asi aclarado; y la concepción marxista del proceso histórico y de su desarrollo dinámico a través de una continua lucha interior —que en cuanto autotransformación se convierte también en transformación de las condiciones existentes–, aparece en su plena evidencia.

La dialéctica de la historia es la dialéctica de la praxis humana. Este concepto esencial en la doctrina de Marx es el que tratan de poner en evidencia los estudios contenidos en este libro.

R. Mondolfo

I. FEUERBACH Y MARX

1. LAS NOTAS CRÍTICAS DE MARX SOBRE FEUERBACH

En el prefacio de su escrito sobre ***Ludwig Feuerbach*** y ***el fin de la filosofía clásica alemana*** (1886), recordaba Engels la crítica de la filosofía posthegeliana que con Marx había emprendido en Bruselas en 1845 y "abandonado a la crítica roedora de las ratas" [1] luego de escribir dos gruesos volúmenes, y añadía que después de la muerte de Marx consideró "deuda de honor ineludible" el reconocimiento pleno de la influencia que, con preferencia a los otros filósofos posthegelianos, tuvo sobre ellos Feuerbach durante el período de su desarrollo. Y en el mismo escrito se refería así a la aparición de ***Wesen des Christentums:*** "Para forjarse un concepto de este libro es necesario haber asistido a su acción liberadora. El entusiasmo era general, y en un momento dado fuimos todos feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva concepción y cuánto —a pesar de su prudencia crítica— experimentó su influencia, puede leerse en ***La sagrada familia"***.

Pero al admirador entusiasta sucedía después el crítico.

Aquella exigencia crítica que Marx no había satisfecho en ***La sagrada familia,*** en la cual, según la expresión de Antonio Labriola, aun librándose del humanitarismo de Feuerbach, está todavía embebido de aquel ***socialismo verdadero*** satirizado luego en el ***Manifiesto Comunista*** [2] se satisfacía en 1845 con las notas que muchos años después publicó Engels como apéndice de su ***Ludwig Feuerbach.*** En ellas, por lo demás, si puede hablarse de exigencia crítica, no seria igualmente justo usar la palabra ***prudencia,*** porque el pensamiento de Feuerbach no está presentado en su real y genuino contenido y significado. Quien se atenga a ellas puede creer que la ***filosofía de la praxis*** (que constituye la posición característica de Marx y la premisa de toda su concepción de la historia y de la función que en ella corresponde al proletariado), es la antítesis de la posición de Feuerbach. Con esto se reduce la posibilidad de comprender el

1 La frase es de Marx. prefacio de la *Critica de la economia politica,* 1859.

2 *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (Cartas a Sorel), Roma, 1898, p. 15.

proceso de formación del pensamiento de Marx y se corre el riesgo de no entenderlo exactamente en sus motivos inspiradores y quizás en su significado esencial. Marx debe al *reale Humanismus* de Feuerbach la orientación de sus investigaciones económica.[3] Para comprender bien a Marx es necesario, pues, haber comprendido rectamente a Feuerbach. Ahora bien, si los fragmentos de Marx no pueden servir para una valoración serena e imparcial del pensamiento de Feuerbach, pueden ayudar mucho a dirigir nuestro examen de sus puntos fundamentales, tal como resultan de la obra a la cual se refieren las notas de Marx, y representa la que, en el desarrollo de las varias fases por las cuales pasó Feuerbach, lo que los griegos llamaban ***acmé,*** esto es, el momento más importante, sea por la profundidad de la meditación filosófica, sea también por la completa revelación que da de las incertidumbres que atormentaron su mente, en ese naturalismo suyo a veces oscilante entre el materialismo y el idealismo en afirmaciones contradictorias. Se trata, como es sabido, de ***Wesen des Christentums.***[4] Antes de pasar a su análisis reproduzco las notas críticas de Marx.

> I. El defecto principal de todo el materialismo pasado —incluido el de Feuerbach— consiste en que lo existente, la realidad, lo sensible, sólo es concebido bajo la forma de ***objeto*** o de ***intuicidn,*** pero no como ***actividad humana sensible,*** como ***praxis,*** no subjetivamente. Por eso el aspecto ***activo*** ha sido desarrollado por el idealismo en oposición al materialismo, pero sólo de manera abstracta, pues el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad sensible, real, como tal. Feuerbach quiere que haya distinción real entre los objetos sensibles y los inteligibles; pero no concibe la actividad humana misma como actividad ***objetiva.*** Por eso en la ***Esencia del cristianismo*** sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que la

3 Estoy en esto plenamente de acuerdo con Arturo Labriola: *Marx nell'economia e come teorico del socialismo* (Lugano, 1908). Acerca de este punto véanse las pp. 137-42 y *passim* de mi libro *Il materialismo storico in F. Engels*, ed. Formiggini, 1912, Giard et Brière, París, 1917, y Raigal, Buenos Aires.

4 Harto bien dice Hoffding: "Por la grandiosidad de concepcibn, por la profundidad y energía, ninguna de las otras obras de Feuerbach puede parangonarse con la titulada *Esencia del cristianismo*". *Historia de la filosofía moderna*, vol. II, p. 62 de la edición italiana., Bocca, 1906. [P. 321 del volumen II de la edición castellana de la obra de Hoffding, traduccidn de Pedro González-Blanco, edición Jorro, Madrid, 1907. (T.)]

> práctica sólo es concebida y fijada en su forma vil, judaica, fenomenal. Por eso no comprende la importancia ***revolucionaria*** de la actividad práctico-crítica.
>
> II. La cuestión de saber si corresponde al pensamiento humano una verdad objetiva, no es una cuestión teórica, sino práctica. El hombre debe demostrar en la práctica la verdad, esto es, la realidad y el poder, la objetividad de su pensamiento. La discusión sobre la realidad o la irrealidad de un pensamiento que se aisla de la praxis es una cuestión puramente escolástica.
>
> III. La doctrina materialista que hace de los hombres un producto de las circiinstancias y de la educación, que, por tanto, cambian con el variar de las circunstancias y de la educación, olvida que las circunstancias son transformadas precisamente por los hombres y que el mismo educador debe ser educado. De aquí que [esa doctrina] llegue necesariamente a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales se eleva sobre la sociedad (verbigracia, en Roberto Owen).
>
> La coincidencia de la modificación de las circunstancias con la de la actividad humana o autotransformación, sólo puede ser concebida y racionalmente comprendida como praxis ***revolucionaria*** (que se subvierte).
>
> **IV.** Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginado, y en un mundo real. Su obra consiste en resolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero se le escapa que, coronada esta obra, queda por hacer lo principal. El hecho precisamente de que el fundamento mundano se separe de sí mismo y se fije en un reino independiente, en las nubes, sólo puede explicarse por el auto-desgarramiento de este fundamento mundano, por su contradicción con sí mismo. Así, pues, ese mismo debe comprenderse en primer lugar en su contradicción y luego revolucionarlo prácticamente por la eliminación de la contradicción. Así, por ejemplo, después de haber descubierto en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, aquélla debe ser teóricamente criticada y prácticamente subvertida.
>
> **V.** No satisfecho con el ***pensar abstracto,*** Feuerbach acude a la ***intuición;*** pero no concibe la sensibilidad como actividad ***práctica*** humana-sensible.

VI. Feuerbach resuelve el ser religioso en el ser humano. Pero el ser humano no es una abstracción inherente al individuo aislado. En su realidad, el ser humano es el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no entra en la crítica de este ser real, se ve por ello obligado:

1º A abstraer del curso histórico y a fijar por sí el sentimiento religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto, *aislado.*

2º Por eso en Feuerbach sólo puede concebirse el ser humano como *especie,* como generalidad interna, muda, que liga sólo *naturalmente* a los múltiples individuos.

VII. Por eso Feuerbach no ve que el mismo *sentimiento religioso* es un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.

VIII. Toda la vida social es esencialmente *práctica.* Todos los misterios que inducen la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la inteligencia de esta praxis.

IX. El resultado más alto del materialismo intuitivo, esto es, del materialismo que no concibe la sensibilidad como actividad práctica, es la intuición de los individuos aislados y la *sociedad burguesa.*

X. El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad *burguesa;* el punto de vista del nuevo, la sociedad *humana,* o la humanidad asociada.

XI. Los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de diferentes maneras; ahora bien, importa *transformarlo.*

Los puntos fundamentales, pues, en que incide la crítica de Marx son estos cuatro: la teoría del conocimiento en su relación con el problema del ser (I, II, III, XI); el concepto de la *praxis* (I, II, V, XI); la concepción del hombre como ser social y no individual (VI, VII, IX, X); la concepción de la sociedad corno proceso histórico de la praxis (III, IV, VIII, XI). Son puntos estrechamente relacionados entre si, de modo que es imposible examinar aisladamente cada uno de ellos; pero la distinción puede contribuir a un análisis más metódico.

La filosofía de Feuerbach, tal como resultaría de las notas críticas de Marx, puede resumirse en estos puntos capitales: se-

gún la tradición sensualista del materialismo, también para Feuerbach el pensamiento tiene su origen en la sensación, entendida como pura pasividad del sujeto: la conciencia como *tabula rasa,* en la cual sólo la experiencia externa puede escribir, experimenta pasivamente la acción de los objetos, y el hombre resulta producto del ambiente. Pero la sensación, cuya tonalidad agradable o dolorosa suscita la praxis sórdidamente egoísta, no explica el desinterés de la actividad ideal teorética, que en este materialismo queda como elemento idealista sin conexión o conciliación con el resto. En general la sensibilidad, entendida como pura pasividad del sujeto respecto del objeto, de ningún modo puede ejercer actividad autónoma; la conciencia puramente receptiva no es principio de *praxis* renovadora. *El* sensualismo, por otra parte, en la relación que establece entre el sujeto y el ambiente, sólo logra considerar individuos abstraídos de la realidad de la vida social y que constituyen, por una parte, con sus características naturales, la especie, como concepto abstracto e inmóvil, y por otra, en su coexistencia del uno junto al otro (acaso contra), la sociedad atomísticamente concebida. Se obstruye con eso la posibilidad de reconocer y por consiguiente de explicar la sociedad, entendida ya como organismo necesario de la humanidad, ya como proceso histórico que tiene en sí el principio de su desarrollo.

De esta concepción Marx quiere diferenciar claramente la suya, en estos caracteres fundamentales: sujeto y objeto no existen sino como términos de una relación necesariamente recíproca, cuya realidad está en la *praxis;* su oposición no es sino la condición dialéctica de su proceso de desarrollo, de su vida. Por consiguiente el sujeto no es una *tabula rasa* pasivamente receptiva; es (como el idealismo sostiene) actividad, que sin embargo se afirma (y esto contra el idealismo) en la sensibilidad o actividad humana subjetiva, la que pone, modela o transforma el objeto y con esto se va formando a sí misma.[5]

5 Cuando Antonio Labriolá dice, para dilucidar la filosofía de la *praxis,* que la frase de Marx, "haber invertido la dialéctica hegeliana", significa "que el movimiento rítmico de un pensamiento independiente es sustituido por el movimiento de las cosas, de las cuales el pensamiento es, por Último, un producto" *(Discorrendo* di *soc.* e di filos., 56-7), no refleja evidentemente el pensamiento de Marx. Excluir la interpretación hecha por Labriola de la *inversión* marxista del idealismo hegeliano, no significa, sin embargo, que Marx conciba la actividad subjetiva, que origina el objeto, de modo análogo a Hegel. "El pensamiento produce y se *da* a *sí* mismo su sujeto') escribía Hegel: "la verdadera naturaleza del objeto... es *producto* de mi espíritu".

De otra parte, el hombre es un ser social; el individuo concreto no existe sino en la relación de asociación, que constituye su misma esencia humana. Pero si hombre y sociedad son términos recíprocos, no menos que sujeto y objeto, la ***praxis*** es la realidad de la vida social no menos que de la existencia del sujeto. Por consiguiente, toda determinada forma social no es mas que un momento, en el proceso dialéctico de la ***praxis,*** el cual, por la contradicción en que entra consigo mismo, origina el desarrollo. Y los hombres, mientras en cierto aspecto son producto del ambiente social, son también, por la inversión de la ***praxis,*** sus productores, que generan las variaciones; y el desenvolverse del mundo, al significar un desarrollo de su oposición consigo mismo, nos impone la tarea de cambiarlo; y la interpretación de la sociedad ***burguesa,*** esto es, la comprensión de su contradicción, suscita la tendencia revolucionaria hacia la sociedad ***humana.***

La oposición entre el pensamiento atribuido a Feuerbach y el afirmado por Marx, no podría, pues, ser más completa. Empero, si se estudia ***Wesen des Christentums,*** aparece evidente que Marx, preocupado por el intento de diferenciar su propia concepción ***práctico-critica*** y revolucionaria de la del filósofo, que sin embargo, había ejercido acción tan poderosa en él, ha llegado a crearse un Feuerbach a su modo; y que, en realidad, las teorías del verdadero Feuerbach, aun estando en ciertos puntos lejos de haber logrado la precisión y concatenación de las bosquejadas vigorosamente por Marx en esas breves notas, las preceden en gran parte y con íntima afinidad. Restablecerlas en sus líneas esenciales es, pues, no sólo obra de justicia histórica respecto de Feuerbach, interpretado luego también por Gentile[6] del mismo modo que por Marx, sino también la condición para la mejor comprensión de la filosofía del mismo Marx, en su tránsito del acuerdo a la oposición con el idealismo hegeliano.

Enciclopedia, parágrafos 17, 22 y 23 [pp. 40-56, tomo I, de la edición castellana, versión de Ovejero y Maury (T.)]. Pero esta actividad del espíritu, observa Marx, está aqui concebida ***en abstracto,*** porque el idealismo no conoce la actividad ***real sensitiva*** como tal. La verdadera naturaleza es, realmente, para Hegel, producto "de mi espíritu, en cuanto sujeto pensante, en cuanto yo ***que existe por sí mismo,*** en su estado de universalidad simple". Para Marx, por el contrario, la actividad real del sujeto está en la sensibilidad: actividad, por consiguiente, del individuo y no "actividad de lo universal", ser que tiene su determinación en la subjetividad individual y no ***"ser por si*** privado de determinaciones según la ***subjetividad"*** (Cfr. ***Enciclopedia de las ciencias filosóficas,*** parágrafo 23 y Zus). Por esta afirmación de la subjetividad individual de Marx podría parecer que las notas I y II re prestaran a una interpretación pragmatista, pero en una aproximación al pragmatismo es necesario no olvidar que para Marx el individuo no puede concebirse en si, sino sólo como ser social, cuya esencia es el conjunto de las relaciones sociales.

2. Teoría del conocimiento y problema del ser

Comenzamos por excluir que al atribuir a Feuerbach un materialismo que continuara la tradición desarrollada por Hobbes o La Mettrie y hasta por Vogt, y un sensualismo a lo Condillac, Marx pudiera ser inducido por las expresiones paradojales que Feuerbach usó en la crítica de la ***Teoría de los alimentos*** de Moleschott y que con tanta frecuencia se citan por quien quiere definir con una frase su filosofía.[7] La crítica es de 1850, las notas de Marx son de 1845. Marx podía tener presentes algunas frases de los ***Grundsatzen der Philosophie der Zukunft*** (1843), pero ciertamente la obra a la cual se refería es ***Wesen des Christentums*** (1841). Pero teniendo de ésta demasiado en cuenta algunas frases que podrían justificar en parte su interpretación, Marx olvidaba que era tendencia continua en Feuerbach el dar expresión paradojal y aforística a elementos parciales y aislados de su pensamiento, de modo que puede aparecer a menudo en contradicción consigo mismo.

6 Y por Mehring ***(Storia della democrazia sociale tedesca,*** en la colección Ciccoti, serie IV), y por Di Carlo ***(La concezione materialista della storia di Carlo Marx,*** Palermo, 1903), y por todos aquellos que aun simplemente, hablando de Marx, hayan aludido a estas notas y a sus relaciones con Feuerbach. (Cfr. por ejemplo, Chiappelli, ***Le premesse filosofiche del socialismo,*** en ***Leggendo e meditando.)*** Barth ***(Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer,*** Leipzig, 1890) no tiene para Feuerbach más que una alusión pasajera en las pp. 40-1, y no habla de el ni siquiera en el capítulo acerca del desarrollo de la filosofía de la religión. De todos los autores nombrados se distingue Arturo Labriola, el cual, citando un pasaje de Feuerbach, ***Wider den Dualismus von Leib und Seele*** ["Contra el dualismo de cuerpo y alma"] ***(Sämtliche Werke*** —Obras completas—, II, 362-3). y refiriéndose a ***Grundsätze der Philosophie der Zukunft*** ["Fundamentos de la filosofia del porvenir"], observa que entre el materialismo de Feuerbarli y el de Büchner hay un abismo, pues el primero se reduce a un ***experimentalismo antropológico,*** que repudia la hipótesis de la materia como sustrato de la realidad. (Cf. Marx ***nell'economia e come teorico del socialismo,*** pp. 33-4.)

7 "El hombre es lo que come". Pero esta frase tiene su exacta interpretación en la conclusión de ***Wesen des Christentums,*** donde se explica que el cuerpo es considerado la base del hombre: "el hambre y la sed no destruyen en él solamente la fuerza física, sino también la moral e intelectual, lo privan de la humanidad, de la razón, de la conciencia".

En el prefacio de la segunda edición de *Wesen des Christentums,* Feuerbach, al rechazar la especulación absoluta que se arranca los ojos para poder pensar mejor, convencida del principio *omnia mea mecum porto,* le opone la existencia de las cosas que están fuera de nosotros, la necesidad de no confundir la cosa con la idea, sino de separarlas para llegar a la cosa misma, y afirma: "yo necesito sentidos y ojos, fundo los pensamientos en los materiales de la percepción sensible; hago derivar el pensamiento del objeto, no el objeto del pensamiento, y sólo hay objeto fuera de nuestro cerebro" (VII, IX).[8]

Y en el curso de la obra considera muchas veces la existencia real o sensible como aquella que es enteramente independiente del sujeto, que corresponde más bien a las impresiones involuntarias que éste recibe, y que existe también cuando el sujeto no puede pensarla ni sentirla, hasta cuando éste no existe.

Y del hecho dice que llega a la razón como un puñetazo en el ojo (241, 246, 283-4).

Todo eso parece justificar perfectamente el reproche de Marx, que Gentile expresa con estos términos: "Cree que el objeto, la intuición sensible, la realidad externa, es un *dato* en vez de un *producto,* de manera que el sujeto humano, el pensamiento, entrando en relación con él, debiera limitarse a una pura visión, más bien a un simple reflejo, permaneciendo en estado de escueta pasividad. Marx, en suma, reprochaba a los materialistas, y entre éstos a Feuerbach, su concepción del sujeto y del objeto del conocimiento en .posición abstracta y por eso falsa".[9]

Pero explicada semejante interpretación, no podemos des. conocer que es errónea. Las ya citadas frases de Feuerbach deben entenderse en relación con todo el pensamiento del autor: éstas tienden a destacar su oposición con el idealismo; pero esta misma oposición no puede ser comprendida en su justo valor sino rehaciendo totalmente su procedimiento.

Contra el idealismo y la filosofía del espíritu, Feuerbach

8 Los números entre paréntesis indicaran las paginas de la edición francesa (*Essence du christianisme,* traducción de Joseph Roy, París. Lacroix, 1864), de la cual me sirvo. Los números romanos se refieren al prefacio de la segunda edición (de la cual está traducida la francesa) y los números arábigos a la obra y a las importantisimas notas.

9 *La filosofia di Marx,* p. 66. Análogamente, Labriola (*Discorrendo...,* ro), criticaba a los metafísicos que "entienden lo pensado y sabido como cosas que existen *materialmente;* pero no entienden el pensar y el saber como actividad que esté *in fieri".*

quiere afirmar un realismo naturalista, que alguna vez llama también materialismo,[10] pero que no debe confundirse con el materialismo sensualista de la *tabula rasa;* es, en vez, la afirmación de la unidad del hombre con la naturaleza, fundada en la necesidad de la relación entre la conciencia y el cuerpo, el sujeto y el objeto, para que haya existencia real, concreta, la vida.

Es verdad que podemos, y aun tenemos el hábito de distinguir el objeto del pensamiento del pensamiento mismo; en esta distinción el hombre hace del mundo "un ser aparte, exterior, independiente"; pero lo hace por obra de la abstracción intelectual, que así como le permite la formacibn de las ideas y la concepción de las relaciones generales, así le consiente la consideración de los objetos en sí, independientemente de las relaciones con su naturaleza (62-4, 138).

Pero ¿es esa la realidad concreta para Feuerbach? En la relación con el objeto exterior el hombre puede distinguir la conciencia que posee de si mismo de la conciencia que tiene del objeto (35); pero todo es en el fondo un objeto del pensamiento (108), y si no existiese alguna conciencia "todo seria nada, el ser sería igual a la nada. Sólo la conciencia establece diferencia entre el ser y el no ser; en ésta se revela el valor de la vida y de la naturaleza. ¿Por qué existe algo, un mundo? Porque si no existiese algo, existiría la nada... El *no sentido* de la *no existencia* es el verdadero sentido de la existencia" (70). Pero puesto que el no sentido de la no existencia depende de una consciencia que lo piensa y lo juzga, así la conciencia se vuelve la prueba o el fundamento del ser. "No hay verdad más que en la unidad de la conciencia y del ser" (274-5).

La tendencia que combate Feuerbach es aquella —atribuida por él a la religión y a la filosofía especulativa— que quiere separar el sujeto del objeto, el espíritu del cuerpo, el hombre de la naturaleza. Esta tendencia, dice, suprime la realidad concreta y la vida. "Sin la naturaleza la personalidad y la conciencia no son más que abstracciones vacias, y sin el cuerpo la naturaleza no es nada. Sólo el cuerpo es la *fuerza de negación, limitación y concentracidn,* sin la cual la personalidad es ininteligible. Sólo el cuerpo distingue la personalidad real de la imaginaria de un fantasma... Para que nuestras personas sean reales deben estar separadas en el espacio. Pero el cuerpo nada

10 Apresurándose, sin embargo, a agregar: en el sentido que he explicado (VIII); y la explicación a la cual se atiene excluye *una interpretación materialista en el sentido estrecho de la palabra.*

es sin la carne y la sangre; carne y sangre constituyen la vida, y la vida es la realidad del cuerpo".[11]

En este sentido Feuerbach acoge el *realismo viviente* de Bohme y de Schelling, que llama "doctrina materialista velada de misticismo". En su libro *Sobre la naturaleza de la libertad humana* (pp. 427-32), Schelling había dicho que el idealismo, si no quiere reducirse a sistema vacío y abstracto, debe tomar como base un realismo vivo y admitir la naturaleza —ser inseparable aunque distinto de Dios; privado de inteligencia, pero origen de ella— como fundamento de la realidad de la creación.

En este dualismo de naturaleza, despojada de toda vida y realidad, y de conciencia abstraída de la naturaleza, Feuerbach reconoce 'la diferencia que es condición de la identidad, la distinción de términos, de cuya necesaria relación, de cuya indivisible unidad, la vida saca la propia realidad concreta. "El misterio de la naturaleza, ¿no está acaso contenido en el misterio del cuerpo, y el sistema del *realismo viuiente* en el sistema del cuerpo orgánico? ¿Hay acaso, en general, otra fuerza opuesta a la inteligencia que la de la carne y de la sangre?; ¿qué contraste más vivo y real que el de *amor* y *pensamiento, espíritu* y *carne, libertad* e *instinto sexual?"* (117-23).

Pero la relación de dependencia entre el hombre y la naturaleza no es iinívoca, es recíproca: "el hombre nada puede sin la naturaleza; la naturaleza nada puede, o a lo menos nada espiritual, sin el hombre. Hombre y naturaleza necesitan tino del otro. La verdadera relación entre el espíritu y la naturaleza, consiste en que ésta da la materia, aquel la forma" (318).

En esa proposición hay al mismo tiempo una teoría del ser y una del conocer; una teoría del ser que no puede definirse como materialismo; una teoría del conocer que no es, evidente. mente, el sensualismo de la *tabula rasa.*

No hay que olvidar, para entender a ambas rectamente, que la posición de Feuerbach es de lucha contra esa forma de subjetivismo arbitrario que quiere abstraer el sujeto del objeto. El hombre que se extraña de la naturaleza, dice Feuerbach, se forja un modo de ser arbitrariamente subjetivo, sobrenatural, que está contra la naturaleza, porque quiere destruir la relación necesaria con el objeto (170). Sin embargo, esta relación es tan

[11] P. 124. La inseparabilidad de la personalidad del cuerpo es también afirmada en las pp. 63 y 181-2. El espiritu sin naturaleza y sin cuerpo, se dice en la p. 327, es un abstracto sin concepto, una esencia sin existencia.

necesaria, que la religión, al seguir el procedimiento mencionado, se ve llevada a objetivar el sujeto y a fundar en éste la prueba ontológica de la existencia de Dios (239). Ella viene a sustituir los objetos reales por una pura imagen subjetiva; y cree con ello hacerse independiente de los objetos; pero la exigencia íntima del conocimiento la impele más allá, por el concepto de la creación (216, 221-2).

En éste la conciencia es considerada origen del universo: Dios se piensa, y en eso mismo piensa al mundo; pensarse a sí mismo es producirse; pensar el mundo es crearlo. ¿Qué significa esto? Significa, dice Feuerbach, la unidad del conocimiento y de la conciencia. La conciencia es conociiniento; pero como este es tina relación entre sujeto y objeto, supone la distinción y la realidad de ambos en esta relación. También la autoconciencia, pues, supone no sólo la duplicación de sí misma en sujeto y objeto, sino también la distinción de los otros objetos, porque conocerse es distinguirse de los demás. He aqui, pues, que de la conciencia misma deriva el mundo, a lo menos como posibilidad o como idea, y el subjetivismo arbitraiio se ve llevado a admitir la indivisible necesidad de la relación sujeto-objeto (112-3).[12]

Esta misma indivisibilidad resulta también de las criticas de Fcuerbach a las concepciones de la religión, aun cuando a veces su pensamiento no aparezca, por incompleto desarrollo, totalniente coherente. Como es sabido (y todavía deberemos volver sobre este punto), la religión es, según Feuerbach, el resultado de una duplicación que el hombre hace de su ser en la

[12] Estas ideas de Feuerbach contienen el núcleo de toda confutación del *solipsismo.* Es importante mencionar aquí otro pasaje, en el cual Feuerbach traza algunos principios fundamentales de la concepción dialéctica: "La idea de diferencia está en la razón necesariamente como la de la unidad. Dios, se piensa, es objeto de si mismo, se distingue de si; este ser diverso de él, que es el mundo, proviene, pues, de un acto de separaciún interna: es decir, que la diferencia externa deriva de lo interno, es decir, la diferencia deriva de sí misma, es una idea primitiva, un limite de nuestra inteligencia, una ley, una necesidad, una verdad. La diferencia que separa un ser de otro se comprende por sí misma, cae bajo los sentidos. Pero para la razón sólo llega a ser un principio si se la coge en un solo y mismo ser, aliada al principio de identidad. El principio creador en Dios no es mis que la expresión del acto del pensamiento reducido a sus elementos más simples. Un Dios ser simple y sin distinción en sí no puede ser pensado, porque la diferenciación es principio esencial del pensamiento. Si sitúo, pues, la distinción en Dios, no hago más que dar una expresión al principio de la diferenciación y proclamar su verdad y necesidad" (117-8).

distinción entre individuo y especie: la personalidad divina resulta de la objetivación de los atributos humanos, la actividad milagrosa de la omnipotencia divina proviene de atribuir la realidad a los deseos humanos.

Es, pues, siempre una transformación de lo subjetivo en objetivo; una transformación que Feuerbach califica de arbitraria. La imaginación religiosa hace del hombre un ser pasivo, de Dios un ser activo; pero dado que la actividad atribuida a Dios no es más que el deseo del hombre, por el cual la indefinida omnipotencia se determina en actividad real, el sujeto mismo viene a ser el que obra sobre sí. Obra interponiendo un objeto, un ser diverso de sí, Dios (expresión de la especie y de la naturaleza humana), entre sí mismo como determinante y sí mismo como determinado **(245-8).** Por eso aun este arbitrio de la imaginación, que transforma lo subjetivo en objetivo, tendiendo a satisfacer artificiosamente la exigencia del objeto, necesariamente implícita en el sujeto mismo, es consecuencia de la imposibilidad de concebir los dos términos separados de la recíproca relación.

Esto parece que no tuvo claramente presente Feuerbach al considerar la diferencia entre la doctrina de la religión y la de Hegel en torno a Dios.

Estas dos doctrinas, al considerar la relación entre hombre y Dios, se hallan ante una diversidad entre tal relación y la entre el hombre y los objetos exteriores, en cuanto que la primera se establece entre dos seres conscientes, es decir, capaces ambos de ser sujetos. Ahora bien, cuando la religión considera al hombre como sujeto, cuyo objeto es Dios, declara que el hombre sin Dios, el sujeto sin objeto, no es nada; pero cuando considera a Dios como sujeto, lo supone enteramente independiente del hombre y de la naturaleza en general. Hegel restablece-la reciprocidad de la relación por la cual el sujeto sin objeto, sea en el hombre o en Dios, es pura imaginación abstracta: "mientras no haya otro yo que Dios, él es una persona simplemente potencial, es decir, imaginaria... ; el hombre no es nada sin Dios, de sujeto se va haciendo objeto, de ideal se hace realidad. ¿Qué es una fuerza o propiedad que no se manifiesta, una potencia que no se realiza, un saber que nada sabe de real?" Igualmente los atributos morales de la divinidad son irreales fuera de la relación sujeto-objeto: la relación es la condición de la existencia de ambos términos y su misma esencia; tanto crea al sujeto como al objeto. Pero precisamente por esto se requiere que el objeto no sea simple duplicación artificiosa del sujeto por sí mismo, como en la autoconciencia, que la religion atribuye a la divinidad; y éste es, dice Feuerbach, el secreto de la doctrina de Jacobo Böhme, que funda la misma unidad e identidad en la oposión de Dios y naturaleza.

Aquí interviene Feuerbach y observa: la personalidad de Dios no es más que la duplicación de la personalidad del hombre, y en ésta hay que resolverla. "Toda identidad que no sea verdadera, que no sea unidad consigo misma, contiene en el fondo una escisión, un dualismo, está en contradicción consigo y con la razón; es algo a medias, fantasía, contrasentido". Para restablecer la verdad, se debe decir que el conocimiento que el hombre posee de Dios no es más que el conocimiento que tiene de si mismo, de su propia naturaleza.[13]

Aquí cae Feuerbach en el error que imputaba a la religión, y el mérito de cuya corrección lo concedía a Hegel: erraba respecto del hombre, mientras aquélla erraba respecto de Dios, al querer explicar el sujeto por sí mismo, separándolo del objeto. Sería, en cualquier caso, un defecto opuesto al materialismo, que quiere resolver el sujeto en el objeto; pero sólo es un defecto aparente. El capítulo del cual estamos discurriendo no expresa más que una parte del pensamiento de Feuerbach; el vicio imputado a aquél no podía atribuirse a este último considerado en su integridad. La expresión hombre es equívoca, pues significa tanto el individuo como la especie, es decir, tanto el sujeto como el objeto. Pero Feuerbach sabe bien que la pura identidad abstracta no es una existencia real y concreta; "la diferencia es el fundamento de la existencia" **(343)** y es al mismo tiempo el fundamento de la relación entre los términos distintos, como se dice a propósito de la trinidad: "lo que distingue a las tres personas entre sí es precisamente lo que las vincula" (277-8).[14]

Así, en la religión, la diferencia entre hombre y humanidad es la que constituye la relación de sujeto-objeto, relación entre términos reales, pero al mismo tiempo indivisible y neccsnria para la existencia real de ambos. Las reiteradas afirmaciones de Feuerbach de que la religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo,[15] deben entenderse en el sentido de que es la conciencia que el individuo tiene de la humanidad.

13 Ver para todo esto el capitulo XXIV integro (pp. 268-75).

14 Ver también el pasaje importantísimo contenido en las pp. 117-8 y reproducido en nuestra nota 12.

15 Ver, por ejemplo, las pp. 42-3, 311, etc.

"La religión no tiene conciencia del humanismo que está en ella y no quiere confesarlo. Una era nueva se inicia, pues, en la historia del mundo al reconocer que la conciencia de Dios es la conciencia de la especie; que si el hombre puede y debe elevarse sobre los límites de su individualidad, no puede, sin embargo, superar la medida, las leyes y los atributos esenciales de la especie humana" (310). Éste es el subjetivismo de Feuerbach, sobre el cual deberemos volver aún; pero subjetivismo que se opone al idealismo como una realismo concreto y una filosofía de la experiencia.

Es un subjetivismo, en primer lugar, que afirnia la necesidad de la relación con el objeto para la realidad del sujeto mismo. Los instrumentos esenciales de la filosofía son, dice Feuerbach, el pensamiento (cabeza) y la contemplación (corazón); el uno es principio de los sistemas escolásticos, el otro es principio de la vida. "En la contemplación yo experimento la acción y el dominio de los objetos, soy no-yo; en el pensamiento los domino, soy yo. Sólo de la negación del pensamiento existente por sí mismo y de la acción de los objetos sobre nosotros puede nacer la verdadera filosofía objetiva. Sólo en la unidad de pensamiento y contemplación, de la actividad con la pasividad, de la flema escolástica de la metafísica alemana con el elemento sanguíneo del materialismo y sensualismo franceses, se encuentran la vida y la verdad" (382).

La vida, pues, está en la relación, condición y esencia de la realidad concreta de los términos. "Solamente en nuestros días la humanidad, como en Grecia después de los sueños del mundo oriental, se ha elevado a la contemplación sensible y objetiva de la realidad y al mismo tiempo a la conciencia de si misma; pues el hombre que se ocupa sólo del ser abstracto, del pensamiento, es en sí mismo un ser abstracto, no es completamente, verdaderamente humano. La realidad del hombre depende de la realidad de su objeto; si nada tienes, nada eres" (383).

Esta vigorosa afirmación de la unidad de los términos en su misma diferencia, por la cual la propia distinción es el fundamento de la relación que los vincula y les confiere la realidad concreta y viva, está, pues, opuesta del modo más completo a la separación abstracta que Marx atribuía a Feuerbach. Tanto es así, que la fórmula misma en la cual Gentile esclarece la concepción que Marx quiere diferenciar como propia respecto de la que critica, podría, sin modificaciones, ni siquiera verbales, aplicarse a las teorías antes expuestas. "El sujeto, sin el objeto relativo, ¿de qué es sujeto?; y el objeto, sin el sujeto relativo, ¿de qué es objeto?; sujeto y objeto son dos términos correlativos, uno de los cuales arrastra necesariamente al otro. Sujeto y objeto no son, por consiguiente, independientes uno de otro, sino más bien indivisiblemente ligados uno al otro, de modo que su realidad efectiva resulte de su recíproco vínculo de organismo, en el cual y por el cual encuentran su complemento necesario, y fuera del cual no son más que abstracciones. La vida del sujeto está en su relación intrínseca con el objeto, y viceversa. Escindid esta relación y no tendréis ya la vida, sino la muerte; ya no tendréis dos términos reales del hecho del conocer, sino dos términos abstractos".[16]

Pero si hasta ahora ha resultado claro que el subjetivismo de Feuerbach es también afirmación de la necesidad del objeto por la realidad del propio sujeto, lo recíproco podría no resultar igualmente evidente. No se olvide que Feuerbach pone el realismo (contemplación de las cosas y de los seres en su realidad objetiva) contra el idealismo, el empirismo contra la filosofía especulativa de lo absoluto, el conocimiento a *posteriori* contra el a *priori* (379-81). Sin duda el desarrollo de su pensamiento presenta esa oscilación entre idealismo y materialismo, subjetivismo y objetivismo, que él (288) consideraba inherente a la religión. Pero de esto a suponer materialista su teoría del ser y sensualismo de la ***tabula*** rasa su teoría del conocer, mucha es la distancia; tanta, que ya de cuanto se ha dicho hasta aquí semejante interpretación ha quedado excluida.

La propia afirmación que quiere derivar el sujeto del objeto y no viceversa, resulta ahora aclarada en el sentido de que sujeto abstraído del objeto no es nada y que sólo en la relación con éste forma su realidad. Pero el sujeto mismo no es para Feuerbach sólo el material externo: el sensualismo que profesa no corresponde al sentido exterior solamente sino también al interior.

"Los sentidos no perciben sólo los objetos externos. El hombre ve y se conoce a sí mismo por medio de ellos. La identidad del pensamiento y del ser, que en el conocimiento es una idea abstracta, se convierte en verdad y realidad en la contemplación sensible del hombre por parte del hombre.. . No sólo lo externo, sino también lo interno, no sólo la carne, sino también el espíritu, no solamente la cosa, sino también el yo, son perci-

16 La, filosofia *di Marx,* p. 66.

bidos por los sentidos; si no por los ojos del químico y del anatomista, al menos por los del filósofo. El empirismo está, pues, en su derecho cuando reconoce en los sentidos la fuente de las ideas; pero olvida que el objeto sensible más esencial e importante es el hombre mismo y que la luz de la conciencia y de la inteligencia se enciende sólo en la recíproca mirada que se dirigen dos seres humanos. El idealismo, por otra parte, tiene razón al buscar en nosotros el origen de las ideas, pero se equivoca al buscarlo en un sujeto aislado, en un yo sin *tú"* (383-4).

Ahora bien, estamos aquí muy lejos de las teorías atribuidas a Feuerbach.[17]

Si, con el materialismo puro, Feuerbach hubiese supuesto el espíritu como una *tabula rasa,* capaz solamente de recibir las impresiones de los objetos, se habría encontrado ante dos problemas: el uno consistente en distinguir y explicar el sujeto potencial absolutamente vacío y abstracto *(tabula rasa),* opuesto al sujeto real y concreto (producto del objeto); el otro, en distinguir y explicar el objeto en sí, en oposición a la imagen que traza en la *tabula rasa.*

Esos dos problemas no pertenecen en vez de ningún modo a Feuerbach; el objeto, entretanto, no es para él de ningún modo independiente del sujeto; la proposición "tal el sujeto tal el objeto", que aplica a la religión (323), podría aplicarse también a toda la experiencia en el significado de la afirmación que Feuerbach dice que acepta de Aristóteles y Santo Tomás, que "la forma del objeto conocido está en el sujeto cognoscente" (322 y 318). Hemos recordado ya que para él cualquier cosa se reduce a un objeto del pensamiento. La cosa en sí, o sea el objeto absolutamente abstraído del sujeto cognoscente y distinto de la imagen subjetiva, es para él un sinsentido: "una distinción entre un objeto como es en sí mismo y como es para nosotros, no la podemos hacer sino donde sea posible verlo diversamente de como lo vemos,[18] pero no donde lo vemos como debemos verlo, según

[17] Gentile (Filos. di Marx, pp. 56-7, 93, 147-8), dice que según Feuerbach la esencia del hombre se resuelve en la satisfacción de sus necesidades orgánicas, físicas, que busca en Dios; la teología se transforma en aiitropología, pero en antropología fisiolhgica o materialista. De la exposición que verigo haciendo creo que resulta suficientemente probado con cuánta razón Feiierbach lamentaba la atribución que le fue hecha "de esta conclusión ridícula de que comer, beber y lavarse constitiiyen la summa summarum, el resultado completo de mi análisis" [XVII].

[18] Esta afirmación es una nueva exclusión del materialismo. La materia como tal trasciende el sentido, observa Gentile contra Marx (149-51); y análoga observación hacía Feiierbach aquí y en otras obras, reprochando a materialistas y espiritualistas querer trascender la experiencia. El problema, por corisigiiiente, que plantea Gentile en torno a las cualidades primeras y segundas, estaría resuelto por Feuerbach en el sentido de qiie aquéllas no constituyen la cosa en sí, sino simplemente una experiencia a la cual nosotros prestamos mayor fe que a éstas. Fenerbach excluía la rosa en sí como Marx y los marxistas (Cfr. Labriola: *Discorrendo* di *soc.* e di filos., 84). Al excluirla se mantenía en el ámbito del pensamiento hegeliano, paia el ciial la cosa en si no es más qiie "una pura *abstracción,* el *vacío* absoluto determinado sólo como un más allá; el elemento negativo de la repi-esentación, de la sensibilidad, del pensamiento determinado, etc... Este *caput mortuum* es producto del pensamiento.. . que hace de esta vacua *identidad* su propio *objeto" —Enciclopedia,* parágrafo 44, *Zus.* [Tomo I, p. 84 de la versión castellana. (T.)]—. Feuerhach no podía admitir lo qiie es pura negación de la experiencia mientras tendía a la realidad de la experiencia.

la medida y la capacidad absoluta de nuestra especie; en este caso, en efecto, la idea que tenemos de él es absoluta, porque la medida de la especie es medida, ley y criterio del hombre". A pesar, pues, de que la teoría que hace del hombre la medida de toda cosa y de toda realidad sea aplicada por Feuerbach especialmente a la religión (40-1, 47-8), no hay duda de que ella es para él una teoría general del conocimiento, que se vincula con el principio gnoseológico, fundamental para Feuerbach, de la identidad de naturaleza y de extensión entre el ser y la inteligencia, y de la incapacidad del hombre para ultrapasar la propia naturaleza (31, 34, 120). De ello concluye Feuerbach que "lo que subjetivamente, es decir, del lado del hombre, tiene el significado del ser, de la esencia, tiene el mismo significado del lado del objeto, esto es, en la realidad" (34). "Todo lo que en la especulación filosófica o en la religión asume el sentido de derivado, de subjetivo o humano, de medio o de órgano, tiene para la verdad el sentido de primitivo, de divino, del ser y del objeto mismo" (32).

Aquí está la negación terminante de la concepción de la conciencia como *tabula rasa.* La propia experiencia es para Feuerbach, en lugar de formación exclusiva del concepto por obra del objeto, una revelación continua de la potencia y de los caracteres propios del sujeto. Hay un pasaje en el cual este principio está aplicado especialmente a los fines que el hombre se propone como objeto de su actividad mental o práctica: "cuando un *sujeto,* el hombre, está ligado a un *objeto* por relaciones necesarias y esenciales, este objeto es la revelación, la manifestación del propio ser del sujeto". Pero inmediatamente extiende este principio a toda la experiencia y a la vida cons-

ciente del hombre. "Por medio de los objetos el hombre adquiere conciencia de sí mismo; por ellos se reconoce, en ellos refleja su naturaleza; y aquí no se trata sólo de los objetos del pensamiento, sino también de los que caen bajo los sentidos. Las cosas más alejadas del hombre ofrecen revelaciones acerca de su esencia en cuanto y por cuanto son objeto de su pensamiento: la luna, el sol, las estrellas, le dicen: *condcete a ti mismo. La capacidad que tiene de verlas y el modo de verlas* son testimonios acerca de su naturaleza".

He aquí la conciencia como *forma* del conocimiento, como conjunto de capacidades innatas: en el lugar de la *tabula rasa* de Locke o de Condillac están las potencialidades connaturales de Descartes y de Leibniz, las formas de la intuición y las categorías del entendimiento de Kant. He aquí por qué la experiencia es revelacibn del propio ser del sujeto: "no podemos tener conciencia de nada sin tenerla de nosotros mismos, afirmar nada sin afirmarnos al mismo tiempo"; "la potencia ejercida por un objeto en el hombre no es más que la propia potencia de su naturaleza humana" (25-7).

En ese sentido puede decir Feuerbach que "la conciencia no es algo distinto del ser mismo" (25-8). Pero una conciencia que fuera *tabula rasa* no podría identificarse con el ser: todo lo que en el mundo merece el nombre de verdadero ser debe tener una esencia propia, poseer cn sí mismo su propio principio diferencial (116-7); la negación de todo atributo es negación del ser (38-40). "La necesidad del sujeto estriba en la necesidad del atributo; tú eres un ser sólo porque eres un ser humano; la certeza y realidad de tu existencia depende de la certeza y realidad de tus cualidades humanas. El atributo es la verdad del sujeto; la negación del uno es la negación del otro" (43).

Por lo demás, para excluir el concepto de la *tabula rasa* hay en Feuerbach el mismo testimonio de la experiencia interna, que nos hace experimentar tendencias que buscan su satisfacción, potencialidades que aspiran al acto y generan la actividad consciente para expresar en la realidad lo que es capacidad y necesidad intima, connatural con el espíritu. "Sentimos en nosotros un vacío, un descontento, hasta que llegamos a la más alta realización de una facultad, hasta que llevamos a la perfeccibn una capacidad innata" (64).

¿Cómo se puede, pues, suponer que en esta filosofía el hombre esté considerado como producto pasivo del ambiente? Es cierto que Feuerbach afirma la dependencia del hombre de la naturaleza; pero, de la naturaleza en general, es más particularmente la naturaleza del hombre la que considera. "El hombre, cualquiera que sea su propia actividad personal, es lo que es por la potencia de la naturaleza; y su misma actividad tiene su fundamento en la naturaleza, por lo menos *en* su *propia naturaleza*" (218).

Ni materialismo, pues, ni *tabula rasa;* como, por otra parte, ni espiritualismo ni idealismo. "La filosofía nueva —escribe Feuerbach en una nota de su obra *Wesen des Christentums*—, la única positiva, es negación de toda filosofía de escuela, de toda filosofía de calidad abstracta, la negacibn del racionalismo y del misticismo, del panteísmo y del personalismo, del ateismo y del deísmo. Síntesis de todas estas verdades antitéticas, carece de Schibolet, de lenguaje, de nombre y de principio particular, es el hombre que sc piensa a sí mismo; el hombre que es y se sabe esencia consciente de la naturaleza. de la historia. de los Estados, de la religión, que es y que se sabe identidad absoluta —real y no imaginaria— de todos los contrastes, de todas las oposiciones, de todos los atributos activos y pasivos, espirituales y sensibles, políticos y sociales" (385).

Excluido todo concepto de sustancia, porque la material es reducida a la unidad de las cualidades que percibimos (285)[19] y la espiritual a la continuidad y unidad de nuestra conciencia

[19] Feuerbach en *Wesen des Christentums* considera siempre concepto concreto el de *naturaleza* en su relación con el *hombre,* no el de *materia* en sí. El primero es en él un concepto esencialmente *dindmico.* "La razón me dice que el mundo no puede provenir más que de la propia esencia, de la propia *idea,* es decir, una manera de ser de otra manera de ser; en una palabra, que proviene de si mismo" (116). Por consiguiente, ¿qué es la verdadera realidad de la naturaleza? La *idea,* dice este supuesto materialista. Pero ¿qué es la idea? ¿Acaso la idea platónica, inmóvil en su dualismo de las cosas que no son más que copias? Nunca; la esencia del universo, su realidad, está en la potencia a él inmanente y constitutiva de él, por lo que toda nueva manera de ser proviene de la manera de ser antecedente: la realidad, en suma, está en el proceso de desarrollo.

La naturaleza es asi *historiciznda,* como diría Labriola, y con esto termina el materialismo naturalista *(Discorrendo..., p.* 57).

Este concepto dinámico excluye, por consiguiente, el materialismo, como excluye el dualismo platónico, en el cual, según la observación de Gentile, caería Marx. *(Filosofia* di *Marx,* 155.) Excluye ambos, porque la *materia* como tal, no es una realidad para Feuerbach. Materia y forma, cuerpo y espíritu, naturaleza y hombre; en suma, todos los términos opuestos considerados en si son abstracciones: la realidad está para él en la identidad dialéctica de todas las contradicciones (385). "La idea de diferencia está

(215), no queda más que la realidad concreta de la relación entre sujeto y objeto. Del hombre puede decirse lo que Feuerbach dice de Dios, que "su realidad depende de su actividad y la actividad no existe sin objeto, porque-sólo éste transforma la simple potencia en actividad real" (345).

He aqui, pues, delineada la relación sujeto-objeto como *praxis,* en la cual se forma y se desarrolla dialécticamente la realidad de ambos términos.

3. La concepción de la praxis. Praxis y teoría

Según Marx, el concepto de la *praxis* es confinado por Feuerbach a las sórdidas formas judaicas, es decir, al egoismo individual, exclusivo, que busca su satisfacción inmediata y material. Tal concepción seria consecuencia natural e inevitable de aquel grosero materialismo que no ve en la conciencia más que la *tabula rasa,* capaz sólo de recibir las improntas de los objetos y de sentir dolor o placer, aversión o atracción. En estas condiciones, observa Marx, el problema del valor objetivo del conocimiento tiene una importacia puramente escolástica, puesto que el objeto está colocado en posición abstracta del sujeto, como existente por si mismo; sólo en la necesaria relación entre los dos ttrminos, sólo en el caso de que se conciba la sensibilidad como actividad humana que forme y desarrolle el objeto al formarse y desarrollarse a si misma, puede el problema de la realidad y objetividad del pensamiento asumir valor y significado para la vida. De otro modo, la actividad teorética, mientras no encuentra alguna explicación de si misma en la doctrina del ser y en la del conocer, permanece también absolutamente separada y abstraída de la vida, en cuanto atañe a un objeto considerado en posición abstracta y existente por si mismo. Que Feuerbach, después de esto, considere el solo contenido teorético como verdaderamente humano, resulta incomprensible y contradictorio; es, en su sistema, la afirmación del idealismo contra el materialismo, con la diferencia, sin embargo, de que la misma *teoria* pierde su carácter de actividad o de *praxis,* que el idealismo le conferia.

en la razón tan necesariamente como la de unidad... Pero para la razón la diferencia no se convierte en principio sino unida con el principio de identidad" (117-8); es decir, con el concurso de ambos para constituir las condiciones del movimiento dialéctico.

¿No se debe, entonces, reconocer en Feuerbach mucho mis hegelianismo del que comúnmente se le atribuye por quien lo califica de materialista puro?

La *praxis* está separada del conocimiento, el hacer está destacado del conocer, la tendencia y las necesidades materiales están desvinculadas del pensamiento, los respectivos objetos están considerados como absolutamente distintos entre si. Así la actividad abstracta del espiritu, que se dirige al conocimiento, en la cual Feuerbach ve la verdadera actividad humana, estaria tan lejos de la pasiva sensibilidad en la cual se quería resolver el sujeto, que carecería de vinculación con ella. Ni la pasividad pura de los sentidos puede desplegar una actividad ideal, ni la *praxis,* determinada por la acción del objeto en el sujeto absolutamente pasivo, puede considerarse actividad del sujeto. Existe, pues, oposición de materialismo e idealismo, de sentido y de idea, de pasividad y de actividad, de *praxis* y de teoria, que en Feuerbach permanecerían, siempre según Marx, sin posibilidad de conciliación; pero que encuentran todas su solución en lo concreto, en lo cual los inertes ttrminos abstractos se unen y cobran vida: en el concepto de la sensibilidad como *praxis,* como actividad práctico-critica, esencial al hombre.

Esas críticas de Marx, acogidas y acentuadas por Gentile,[20] se fundan principalmente en el capitulo XII de *Wesen des Christentums* ("significado de la creación en el judaísmo"), donde, sin duda, se manifiesta de modo notable la tendencia, ya destacada de Feuerbach, de dar expresión terminante y paradoja1 a elementos parciales (y no siempre completamente desarrollados) de su pensamiento, como si representaran sus últimas y completas conclusiones.

La doctrina de la creación, dice ahi Feuerbach, es originaria y característica del judaismo: su principio fundamental no es tanto la subjetividad como el egoismo. El egoísta, dolorido por el abismo que separa sus deseos de la realización, se refugia en la imaginación arbitraria de una omnipotencia que con sólo querer supera cualquier obstáculo: he aqui su dios. El mundo se reduce, asi, a la subjetividad de sus deseos; frente al yo y a su voluntad ordenadora, la naturaleza es reducida a instrumento de la satisfacción de las necesidades. He aqui la oposición entre judaismo y paganismo. Para el primero, la naturaleza es producto de la voluntad divina y a ella está sujeta como medio absolutamente pasivo de una actividad que la usa para sus fines;

[20] Véanse especialmente las pp. 67 y 69-72 de la obra citada.

para el segundo, la naturaleza, eterna, tiene en las fuerzas naturales inmanentes el fundamento de su eterno desarrollo.

Tal antítesis está expresada en Feuerbach en el contraste entre la teoría y la *praxis.* El punto de vista de la teoría es aquel en el cual el hombre entra en armonía con el conjunto de las cosas; reconoce el valor de la naturaleza, y en la actividad del pensamiento dirigido a conocerla busca la más elevada y desinteresada satisfacción; el punto de vista de la *praxis* es aquel en el cual el hombre se separa de la naturaleza, quiere hacerla la humilde esclava de su egoísmo, y recurre a la idea de la providencia y del milagro, que disponen de la naturaleza según los deseos del hombre (141-50).

Antes de ver si con eso Feuerbach ha desarrollado su pensamiento, consideremos otros de sus elementos, que se vinculan con los ya expuestos y reflejan el mismo punto de vista.

El carácter específico del judaísmo es, para Feuerbach, inherente a la concepción religiosa en general. Ya el cristianismo no es más que el egoísmo judaico universalizado de la nación de Israel al hombre, o, mejor, al creyente en general; tampoco él se preocupa del mundo externo, no quiere que el hombre salga de sí mismo, que se sienta miembro del universo y comprenda sus relaciones con la naturaleza: también él propugna el principio de la subjetividad absoluta, sin límites ni medida (151-65). Pero ésta es la esencia de la fe religiosa en general, que Feuerbach define como "certidumbre de la realidad, del valor absoluto, de la verdad del hombre subjetivo en oposición con los límites, es decir, con las leyes de la naturaleza y de la razón" (158).

La oposición diseñada entre subjetividad, absoluta y por eso arbitraria, y objetividad (que no aparece claramente si está o no concebida también de modo absoluto) Feuerbach la presenta también como oposición de *praxis* y teoría,[21] de corazón y razón. "El punto de vista en el cual se coloca la religión es esencialmente práctico, es decir, subjetivo." Negando la naturaleza afirma al hombre y las necesidades de su corazón en Dios: "Dios, objeto de la religión y no de la filosofía, de la imaginación y no de la razón, de las necesidades del corazón y no de la libertad del pensamiento, es, en una palabra, el ser que expresa la esencia de la *praxis* y no de la teoría." El hombre práctico (egoísmo subjetivo) es el hombre completo para la religión: todo lo que es objeto de la teoría, entendida como contemplación objetiva, experiencia, razón y ciencia, es puesto por ella fuera del hombre y de la naturaleza (225-7), reducido a esclavo de las necesidades del corazón (182).

La plegaria y el milagro son la consecuencia y la expresión natural de tal concepción: el milagro, que aniquila todo obstáculo opuesto a los deseos humanos y los aplaca inmediatamente; la plegaria, por cuyo medio, con la manifestación de sus aspiraciones, el hombre determina sin más la voluntad divina a realizar el milagro (155-6).

Si nos colocamos en el punto de vista del pensamiento, que considera las cosas en sus recíprocas relaciones, el milagro desaparece ante la ciencia y la razón; la subjetividad práctica se aniquila frente a la objetividad teorética (234-5).

Contra la *praxis* subjetiva la teoria se diseña así como objetividad de la razón despreocupada de cualquier fin humano. Es el dualismo entre la acción y la contemplación (27), que tiene su fundamento en el dualismo entre el corazón y la razbn. "La razón es en nosotros el ser *neutro,* incorruptible, la luz pura del espíritu; es la conciencia necesaria de la cosa como cosa, porque ella misma es de naturaleza objetiva" (60-2); y en esta su objetividad reside la fuente de los goces puros, intelectuales, desinteresados, que son exclusivos del hombre, y los verdaderamente humanos (27, 235-6, 362).

De la exposición hecha hasta aquí la interpretación critica de Marx[22] aparecería plenamente verdadera: contra el intento de la religión de transformar el mundo en subjetividad subor-

[21] Entre teoria y *praxis* se encuentra colocada en Feuerbach también la forma de oposición. tan común en el lenguaje popular, entre lo que se piensa en teoría y lo que se hace en la práctica (376-7). Pero no es esta la distinción de la cual nos ocupamos; he destacado su existencia sólo para dar una prueba más de la frecuente ambigüedad de los términos en Feuerbach.

[22] Pero no la explicación que da Gentile (*Filos. di Marx,* 69-70): "Feuerbach explicó materialisticamente la parte práctica de la historia del cristianismo; pero se detuvo ante las ideologías, ante la parte especulativa, última roca opuesta por el idealismo y que él no expugnó". No; Feuerbach quiso explicar (si lo logró o no. es otro asunto), precisamente las ideologías, la doctrina, del cristianismo; no la asociación cristiana histórica en su *oikonomica.* En las sdrdidas formas judaicas quiso resolver el contenido doctinal del cristianismo en cuanto fe —no en cuanto amor—, como de cada religión en general en cuanto concepción de una omnipotencia milagrosa. Por eso el idealismo, que permanece en su concepción. no consiste en absoluto en las ideologías del cristianismo: es tan ajeno a ellas como la *praxis,* de la que trata, es ajena a la historia de la iglesia.

dinada a los deseos humanos, Feuerbach parece afirmar la exigencia de la absoluta objetividad del pensamiento; a la *praxis,* identificada con el sórdido egoísmo de la subjetividad arbitraria, parece contraponer la teoría como objetiva contemplación des. interesada.

En él faltaría, pues, el desarrollo de aquel aspecto de la actividad, que Marx decía que había sido realizado sólo por el idealismo en oposición al materialismo. ¿Qué era el sujeto para Hegel y qué su relación con el objeto? "El sujeto -dice en el parágrafo 475 de la *Enciclopedia* de *las ciencias filosóficas*— es la *actividad* de la satisfacción de los impulsos, de la racionalidad formal; es decir, la actividad que expresa la subjetividad del contenido, que bajo este respecto es *fin,* en la objetividad, en que el sujeto se une con sí mismo. En cuanto el contenido del impulso es distinto como cosa de esta su actividad, la cosa que ha llegado a ser acto contiene el momento de la individualidad subjetiva y de su actividad; y éste es el *interés.* Por esto nada es puesto en acto sin interés".[23] El sujeto es la actividad y el objeto es su fin; la relación que los une es la afirmación del sujeto en el objeto, en la cual el objeto se convierte en acto y el sujeto se une consigo mismo.

¿Qué nos presenta Feuerbach en lugar de tal concepto?

Aquí es necesario observar que la palabra *praxis* tiene en Feuerbach dos significados muy distintos entre sí. En los puntos ya expuestos, el concepto de *praxis* se identifica con el de satisfacción de los deseos en la imaginaria omnipotencia del milagro (y tste es el concepto inherente a la religión); pero en otros la *praxis* es la actividad humana que precisamente en la religión era suprimida por el aniquilamiento del objeto, sin el cual el propio sujeto pierde toda posibilidad de acción activa, por carecer de un fin real (y Cste es el concepto al cual tiende Feuerbach).

Cuando Feuerbach opone al egoísmo religioso la razón "como indiferencia absoluta, identidad de todas las cosas y de todos los seres" en la contemplación objetiva (74), no ha salido todavía del dualismo abstracto de la religión, que separa la razón del corazón y con esto destruye la concreta realidad del hombre. Por más repetidamente que afirme que la verdad es el hombre completo y la vida, y no la sola razón abstraída del sentimiento

[23] Traducción Croce, Bari, Laterza, p. 422. [Tomo III, pp. 174-5 de la citada versión castellana. (T.)]

y del querer, ni la sola subjetividad del corazón y de los deseos (IV - IX y *passim);* por más que declare que la realidad del hombre está en la unidad de las tres fuerzas, razón, corazón y voluntad, que constituye su mismo ser, hasta excluir toda concepción del hombre como principio contrapuesto a alguna de ellas (23-4), sin embargo, no en todos los casos sabe mantener la coherencia con estos principios y conservarse inmune de los defectos criticados.

La relación entre razón y corazón no está bien profundizada por Feuerbach, de modo que presenta su distinción, ora como abstracción, de la cual conviene volver a la unidad concreta para tener la realidad de la vida, ora como separación legítima de actividades, cada una de las cuales ha de seguir su propio camino. El máximo de la confusión y de la contradicción del pensamiento de Feuerbach en este punto se encuentra en una de las notas de *Wesen des Christentums,* que ocupa en la edición francesa las pp. 336-40.

El hombre razonable, se dice allí, presenta unidad y armonía de vida y de pensamiento, y en la *praxis* une la actividad intelectual y la vital (unidad de teoría y *praxis).* Pero el pensamiento debe excluir de su actividad el corazón; la condición de la sabiduría, en la vida como en el pensamiento, es el desarrollo separado de cada facultad (separación de pensamiento y corazón). El corazón está satisfecho en la actividad de la razón (unidad de razón y corazón). Pero el pensamiento debe satisfacer no el corazón, sino la razón, prescindir del corazón y, al contrario de cuanto hace el místico, elevarse a la contemplación libre, abstracta, desinteresada (separación de razón y de corazón, teoría y *praxis)* (338-9). ¿Qué significan estas afirmaciones contradictorias que se suceden a tan corta distancia? Se podría creer que quieren expresar la necesidad de colocar el corazón y la *praxis* en posición de dependencia de la razón y de la teoría; pero también esta interpretacibn resulta insuficiente cuando se pone en relación con la afirmación de la unidad de estos varios principios en el hombre concreto, que Feuerbach renueva a menudo, y con la declaración de que la verdadera filosofía objetiva puede nacer sólo de la negación de la separación entre el pensamiento por sí mismo y el sentimiento (382), separación que sería, en cambio, condición de la interpretación antes expuesta.

Por más, pues, que la distinción de teoría y de *praxis* pueda identificarse en Feuerbach con la de razón y corazón, del examen

de esta última no podemos esperar el esclarecimiento de la primera.

Partamos, pues, del examen del concepto de ***praxis. Praxis,*** dice Feuerbach, es la esencia de la religión, es la subjetividad, es el egoísmo, es la necesidad del corazón. Pero ¿por qué todo esto se llama ***praxis?*** Porque la ***praxis*** es, en su significado más genérico, la actividad dirigida a un fin y estímulada por el interés, que de la naturaleza del fin y del interés recibe por consiguiente su determinación. Cuando, pues, las ideas del fin y del interés, que Hegel colocaba como intrínsecas a toda actividad, son desfiguradas en la estrecha significación del egoísmo, la ***teoria,*** desinteresada, parece presentarse, en cambio, como negación de la actividad, en la contemplación objetiva e indiferente de las cosas. El conocer aparece opuesto al hacer, la teoría a la ***praxis.***

Pero entonces surgen dos contradicciones. Una, que la teoría o ciencia en general, indicada como "la prueba de hecho (en cuanto es su producto) de la ***actividad*** realmente infinita y divina. . . de la fuerza del espíritu, de la inteligencia" (62), definida como la actividad verdaderamente humana, que tiene por estimulo el entusiasmo cognoscitivo y por fin la verdad, presenta todos los caracteres de la ***praxis.*** La otra, que, en contra de esta libre actividad de la inteligencia, el corazón, en el cual egoísmo y sentimiento en general tienen su sede, se ve presentado como "***completamente pasivo,*** así que todo lo que viene de él le parece venir de fuera y le produce el efecto de una inexorable necesidad" (87-8), y por lo tanto resulta negación de la ***praxis.*** De suerte que tampoco puede decirse que en Feuerbach exista la distinción de dos formas de ***praxis,*** la teórica y la práctica, por decirlo así, sino que la segunda es negada para afirmar la primera.

"El hombre tiene conciencia no sólo de una fuente de acción, sino también de una fuente de pasión en sí mismo. Yo siento; pero no siento sólo la voluntad y el pensamiento ***(actividad),*** sino también el sentimiento ***(pasividad)"*** (91-2).

Pero si aquí creyésemos haber alcanzado la interpretación verdadera y completa del pensamiento de Feuerbach, nos equivocaríamos. Hay todavía algunos elementos que explican cómo la forma judaico-religiosa, designada primero como ***praxis,*** puede aparecer en fin negación de la ***praxis,*** que será afirmada en la unidad del conocer y del obrar, del pensamiento y de la vida.

El punto de vista de la religión corresponde a la necesidad expresada por Lavater "de un dios arbitrario que haga lo que le place", o sea, lo que place al hombre. Dios no es, en efecto, "mas que el ser personal del hombre que se coloca fuera de toda relación con las cosas, declarándose libre de toda dependencia de la naturaleza", el ser que en la creación expresa su omnipotencia y que en el milagro satisface los deseos que el hombre manifiesta mediante la plegaria (84, 126-9). Pero tal concepción destruye todo principio de actividad electiva tanto en Dios como en el hombre, así del duplicado como del original. Lo destruye en Dios porque él está desde la eternidad en plena acción y excluye de sí todo desarrollo y progreso (126), es decir, toda actividad o ***praxis.*** Dios produce ciertamente el milagro; pero a éste le faltan los caracteres necesariamente intrínsecos de la actividad real. Ésta, siendo dirigida a un fin, encuentra el término en su mismo principio, describiendo casi un círculo en la gradual realización de los medios; el milagro, en cambio, realizándose sin medio, representa la unidad inmediata del fin y de su realización; es decir, más que tener la pretensión de describir el círculo en una línea recta, según la expresión de Feuerbach (163), reduce a un solo punto inextenso, o sea a la nada, el camino que recorre. La actividad real está precisamente en la superación de la distancia entre la concepción del fin y su realización; suprimida tal distancia por la coincidencia de ambos extremos en un mismo punto, aun la actividad queda suprimida en su realidad concreta. En otros términos, ya que toda existencia real se funda en la diferencia (343) y exige la oposición unida a la identidad, esto es, reunida en un solo y mismo ser (117-8), la actividad se reduce a pura abstracción cuando no esté en el mismo ser opuesta a la pasividad y no pueda, pues, representar una gradual afirmación de sí misma en su antítesis. La actividad real debe ser un desarrollo dialéctico, por el cual la oposición de tesis (actividad) y -antítesis (pasividad) encuentre su síntesis en la afirmación del principio activo en el pasivo.

Tal exigencia, Feuerbach, como la afirma para la relación entre Dios y el objeto (345), también la reconoce para el mismo ser de Dios (327); y a la concepción de Bohme y de Schelling le reprocha que imposibilite la actividad real de Dios por haberle conferido la realización ya completa: "a fuerza de realidad, este dios no puede realizarse más" (273-4).

Así, pues, el punto de vista de la religión es la negación en Dios de la ***praxis*** efectiva. Pero lo mismo ocurre en el hom-

bre. El milagro es satisfacción de los deseos sin esfuerzo activo de parte del hombre, que permanece en inerte espera (165) casi como en un sueño; siendo la unidad inmediata de la voluntad y del acto, del deseo y de la realidad, el milagro es ***absolutamente contrario a la actividad moral porque nos exime de obrar.*** "Lo que tú deseas ya está hecho, sólo necesitas dejar hacer, creer y gozar". Pero esto es el aniquilamiento de la actividad voluntaria (174-5), es la negación de la ***praxis;*** por eso Feuerbach acusa a la religión de "ejercer en el hombre una acción radicalmente perniciosa y funesta, de hacerle perder su fuerza para la vida real, el sentimiento de la verdad y de la virtud". Para destruir la ilusión peligrosa que la religión crea, es necesario, pues, presentar como fin lo que la religión presenta como medio, elevar al puesto de causa y de principio lo que ella reduce a condición accesoria (315).

Este término, al cual hay que devolver el valor que le pertenece, es la naturaleza: restituyéndole su realidad se reconquista la efectividad concreta de la relación de sujeto-objeto, sólo en la cual puede realizarse la ***praxis*** entendida como actividad operante y productora. Éste es el carácter diferencial de la filosofía de Feuerbach, que se opone como naturalismo a la teología e igualmente al idealismo: la afirmación de la realidad de la naturaleza como condición de la realidad misma del sujeto y de su ***praxis*** en el conocimiento y en la actividad externa. "Su realidad depende de su actividad; y la actividad no existe sin objeto, porque sólo éste transforma la simple potencia en actividad real" (345).

El hombre, considerado en sí mismo, es una fuerza potencial, un principio de actividad (48-9); la conciencia no es más que la afirmación del propio ser (28-9), de la propia potencialidad. La inteligencia, como ya se ha visto, es una especie de ***entelequia,*** de potencialidad que tiende al acto, de modo que sentimos un descontento, un vacío, hasta que hemos llevado nuestra facultad a la más alta realización, al más perfecto desarrollo (64).

Pero para que la capacidad potencial se convierta en fuerza activa y en ***praxis,*** se requiere que sienta su propia incumplida realización, que encuentre el impulso para su desarrollo en la conciencia de los límites que se le oponen. He aquí por qué la religión no puede satisfacer tal exigencia. Cierto es que ésta concibe al hombre como principio de actividad y personificando la actividad humana, intelectual y moral en Dios, viene a considerarla como la más real y elevada (54-5); cierto es que considera sobre todo a la inteligencia como actividad; pero preocupada por volverla libre al hacerla fin y objeto de si misma y, por consiguiente, sujeto, la considera en Dios completamente realizada en sí misma y, por lo tanto, "agotada" o privada de toda su energía de desarrollo (64-7).

Para que la energía potencial se realice, es necesario que sea estimulada, que sienta el descontento de su estado real y la aspiración a un ideal. Aquí está la función práctica de la naturaleza frente al hombre. "La conciencia del mundo es para el hombre la conciencia de su limitación; pero esta conciencia está en contradicción con la tendencia de la personalidad a un desarrollo indefinido". (113). Y puesto que el descontento surge de la conciencia de toda limitación y perdura hasta que hemos desarrollado plenamente todas nuestras facultades, así de la infinita potencialidad de las facultades humanas (48-9, 187-8) deriva la infinidad del descontento y, por consiguiente, de la ***praxis.*** El ideal de la perfección, que aparece junto a las capacidades de nuestra naturaleza (54), se convierte en ***praxis.*** *A* cada forma del ideal puede aplicarse lo que Feuerbach dice más especialmente de lo moral; es una idea que tiene en sí y en su relación y contraste con la realidad actual, la energía de su traducción en acto; es, para decirlo en una frase, una ***idea-fuerza.*** "La idea del ser perfecto no es solamente una idea abstracta, es también una ***idea-praxis,*** que me excita a la acción y me pone en estado de tensión, de desacuerdo conmigo mismo, porque al gritarme lo que ***yo debo*** ser me dice al mismo tiempo abiertamente lo ***que*** no ***soy"*** (75-6).[24]

¿Cómo de semejante contradicción entre ser y deber ser se llega al acuerdo? Por medio del concepto de desarrollo, que es actuación progresiva, o sea tránsito del no ser al ser en el devenir. Y el impulso a tal conciliación lo coloca Feuerbach en el amor, que es para él síntesis de materialismo y de idealis-

24 Algunos elementos del pensamiento de Feuerbach que venimos examinando pertenecen a Hegel. (Véanse, por ejemplo, las secciones "El espíritu práctico y el espíritu libre". en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*); pero se les da, en parte, significado diferente. Por ejemplo, lo que Hegel dice de la verdadera libertad, que, en cuanto *eticidad,* exige que el querer no tenga por fin un contenido subjetivo, es decir, egoísta, Feuerbach lo vuelve contra la religión. Más se aproxima a Hegel al concebir la funcihn del deber ser, pero se diferencia de él en el concepto de la unidad del espíritu teórico y del práctico, en cuanto tiende precisamente a un realismo naturalista contra el idealismo del espíritu.

mo (76-7), en cuanto idealiza la materia, pasando del ser al deber ser, y materializa el espíritu, efectuando el ideal en la realidad.

En esa concepción aparece también la existencia de la unidad íntima, de la identidad de teoría y *praxis,* de conocer *y* hacer.

El conocer es *praxis* en sí mismo y es principio de *praxis* moral.

La idea del conocer como hacer fluye ya en gran parte de la exposición de la teoría del conocimiento en Feuerbach; y aunque no la haya, por cierto, desarrollado sistemáticamente, no cabe duda de que le pertenezca, y podemos presentar nuevos elementos para comprobarlo.

Por lo que atañe al ejercicio del pensamiento intelectual, pensar y hacer son declarados una misma cosa. "En los asuntos puramente intelectuales, lo que pienso lo hago; lo que me reprcscnto unido, lo uno, desunido, lo separo, destruido o anulado, lo aniquilo, lo niego" (69). Éste es el mismo principio que servía a Vico de fundamento para la certeza de las matemáticas: *verum ipsum factum.* Pero Feuerbach da a este principio significado más amplio que el que puede surgir del pasaje citado. La existencia de toda cosa (sin excluir a nosotros mismos),[25] consiste para nosotros en el conocimiento que poseemos de ella (40-1, 215). Pero el conocimiento no es reflejo pasivo, es actividad del pensamiento aun en lo que respecta a la experiencia externa, en la cual la materia dada por la naturaleza debe ser modelada en la forma de la conciencia (318-22), el dato debe transformarse en producto. A este respecto la autoconciencia y el conocimiento del mundo son igualmente un hecho de la actividad del pensamiento: "pensarse es producirse, pensar el mundo es crearlo", de-modo que de la conciencia proviene el mundo en cuanto idea (112-3). Este principio ilumina con un nuevo significado lo que Feuerbach dice acerca de la necesidad intrínseca de la existencia del universo. "El ser es la exigencia absoluta y la absoluta necesidad. ¿Cuál es el fundamento de la existencia que tenga el sentimiento de sí misma y de la vida? La necesidad de la vida... El mundo proviene de una carencia, de una necesidad... y en este sentido la negatividad, como dice la filosofía especulativa, la nada, es el fundamento del universo... porque la existencia en general deriva de una

[25] "Que yo exista o no, si no tengo conciencia de ello, *es* perfectamente indiferente" (95).

necesidad, de una carencia", de una necesidad intrínseca a sí misma (70-1).[26] Pero la existencia, que tiene por excelencia *el sentimiento de si misma y de la vida,* es la de la conciencia y del pensamiento. Por eso el conocimiento, que es su actividad, proviene de la necesidad de sí mismo, del sentimiento de una privación, de la conciencia de una laguna por colmar, de una limitación por superar. La relación entre el sujeto y el objeto es una oposición que origina un desarrollo dialéctico: el objeto, oponiéndose al sujeto como su negación, da el impulso a la afirmación del sujeto en el objeto, en lo que consiste el conocimiento y la *praxis.*[27]

[26] Basta este pasaje para excluir lo que supone **Gentile** *(obra cit.,* 121), *es* decir, que Marx haya hecho activa la realidad que era inmóvil en Feuerbach **por falta** de aplicación de la **dialéctica,** Feiierbach pertenece, como nota Vidari *(L'individualismo nelle dottrine morali del secolo xix,* Hoepli, 1909, pp. 235-42), a la corriente voluntarista, de la que es uno de los iniciadores. Y esto puede afirmarse tanto más, cuanto que la concepción, que Vidari encuentra en la obra *Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkt der Anthropologie (Divinidad, libertad e inmortalidad desde el punto de vista de la antropologia)* de 1866, se remonta en vez hasta *Wesen des Christentums* de 1841. *Y* se remonta, como el pasaje citado en el texto lo demuestra con evidencia, no sólo en calidad de concepción ética, por la cual "el impulso en su virginidad y espontaneidad primitiva es el principio fundamental de toda la conducta", sino en calidad de verdadera y propia concepción metafísica.

Conviene, sin embargo, agregar otra consideración importante: que el principio del impulso como fundamento de la realidad del mundo y de la. conciencia, es en Feuerbach concebido como desarrollo dialéctico. En este sentido precisamente dirige más tarde a Schopenhauer un reproche análogo al que había hecho a Biihme y a **Schelling:** el de reducir la voluntad a una irrealidad *(ein Unding),* separándola de la materia, que le confiere la realidad dialéctica del desenvolvimiento. Y en este sentido también su subjetivismo afirma la realidad del hombre determinado (no del hombre en general) frente a la especie y a la sociedad, más bien como exigencia dialéctica de la realidad de los momentos de la oposición que como tendencia individualista en la moral.

[27] En este punto no carece de interés recordar la interpretación dada por Antonio Labriola de la filosofía de la *praxis,* o sea, de la "inversión práctica, ínsita en el materialismo histórico, de la teoría del conocimiento". *(Ob.* cit., 54.) "El saber es una necesidad que se produce empíricamente" (81). "Las actividades interiores, comprendido el uso de la reflexión obvia, son como un crecimiento, por la solicitación de las necesidades, de nosotros mismos, esto es, un generarse de nuevas condiciones sucesivamente elaboradas." (61) Por eso todo acto de pensamiento es un esfuerzo, es decir, un trabajo nuevo, que mientras requiere los materiales de la experiencia depurada y los instrumentos metódicos, facilita por otra parte los nuevos esfuerzos, acumulando materiales y energías nuevas (pp. 54 y 55).

El proceso realista de esta filosofía es "de la vida al pensamiento y no

He ahí el gozo de la actividad productora, en cuanto afirmación y desarrollo progresivo del sujeto en su dominio sobre el objeto. "La idea de la actividad, del hacer, del crear, es por si misma una idea divina. En el acto el hombre se siente libre, feliz; en la pasión, oprimido e infeliz. La actividad es sentimiento positivo de sí; es positivo, en general, en el hombre, todo lo que va acompañado de gozo... La actividad gozosa triunfa de todo: es la que está de acuerdo con nuestra naturaleza, que no sentimos ni como limite ni como constricción. La actividad más feliz es la productiva; es placentero, por ejemplo, leer; pero Crear algo digno de ser leido es mejor aún" (261).

Sin duda, por otra parte, no faltan en Feuerbach contradicciones también en estos puntos.

La sensibilidad es a veces presentada (339) como principio pasivo; y a pesar de que entonces se entienda por sensibilidad el placer y el dolor, no debe olvidarse, sin embargo, que el placer debiera también representar, según Feuerbach, la afirmación de la actividad del sujeto. "Todo placer es afirmación de si, todo gozo es expansión de fuerza, energía verdadera" (356).

Pero la contradicción mayor está en la concepción de la relación cognoscitiva y práctica entre sujeto y objeto. Feuerbach ponía el contraste entre paganismo y cristianismo en el hecho de que mientras éste quería romper toda relación del sujeto con los objetos para concentrarlo en sí mismo como ser absoluto fuera del mundo, aquel lo abría a todas las acciones de la naturaleza. "Los cristianos eran por eso libres, independientes de la naturaleza, pero la suya no era más que una libertad de fantasía y de milagro; porque la verdadera libertad tiene por regla la naturaleza y el conocimiento de las cosas" (184). Esta libertad verdadera, fundada en la conciencia de la unidad del hombre con la naturaleza, esperariamos encontrarla, por lo que se ha expuesto, representada como una conquista gradual de la *praxis* activa: a los dos momentos opuestos (sujeto = afirmación; objeto = negación o límite), parecería deber seguir la síntesis de la relación cognoscitivo-práctica, que se presentaría como

del pensamiento a la vida... Del trabajo, que es un conocer obrando, al conocer como teoría abstracta: y no de esto a aquello. De las necesidades y por eso de los varios estados internos de bienestar y de malestar, que nacen de la satisfaccidn y de la no satisfacción de las necesidades, a la creación mitico-poética de las ocultas fuerzas de la naturaleza, y no viceversa" (56).

negación de la negación para ser afirmación del sujeto en el objeto.

Pero en Feuerbach la propia actividad del espíritu es a veces considerada como sujeción de éste al objeto. "El espíritu del hombre no es más que el modo esencial de su actividad; pero trabajar es servir, someterse a un objeto que en nuestro espíritu tenga valor grande y real... y se vuelva fin de nuestra vida". (207-8). En correspondencia con esta interpretación de la actividad está a veces la de la libertad, que no es presentada como conquista del dominio sobre los objetos, sino como liberación, sustracción de sí mismo de su influencia. El mismo desarrollo está en cierto punto definido como "la liberación de todos los limites y los obstáculos" (126); y con esto se refleja el punto de vista mismo de la religión. La contraposición del paganismo, que dirige su estudio a la naturaleza, con el cristianismo, que se encierra en sí mismo, no se convierte por eso en contraste de fines, sino en diversidad de vistas acerca del medio mejor para alcanzar el mismo fin.

"El cristianismo quiere la libertad espiritual; pero ¿crees que si llegas a ser libre de algo, esto dependa sólo de ti, de tu voluntad y de tus intenciones? ¡Oh!, entonces no has experimentado nunca un caso real de liberación... Tu voluntad y tus intenciones pueden librarte de los obstáculos que tú conoces, no de los ocultos en la naturaleza de las cosas. Y nos sentimos opresos hasta que nos separamos exteriormente de las cosas con las cuales hemos roto interiormente. La libertad sensible es la verdadera libertad espiritual" (199-200).

Con eso desaparece la *praxis* en el conocimiento y en la vida. El conocimiento dirigido sólo a los objetos con los cuales queremos romper la relación, no es actividad formativa del sujeto; la vida que tienda solamente a sustraerse de la acción de los objetos, no es lucha por el dominio y despliegue de las propias energías potenciales; es huida.

Pero esta interpretación dista mucho de las intenciones de Feuerbach: pocas veces como en este caso la unilateralidad de la expresión ha desfigurado su pensamiento.

Recordemos su principio de que "el fundamento de una existencia que tenga el sentimiento de si misma y de la vida es la necesidad de la vida... que la existencia en general deriva de una necesidad, de una carencia". Este principio es repetidamente afirmado por Feuerbach en distintas formas. "Una existencia sin necesidades —dice en otra parte— es una existencia

superflua. Quien no tiene necesidades no tiene tampoco necesidad de existir; que exista o no es lo mismo para él como para los demás. Quien no tiene tendencias, aspiraciones, carece también de fundamento; quien es incapaz de sufrir no merece vivir" (381-2). Pero la conciencia de la necesidad, ¿de dónde, pues, puede surgir sino de la conciencia de una oposición o de un límite de nuestro ser o de nuestras capacidades potenciales? He aquí la razón por la cual el conocimiento, además de ser un hacer en sí mismo, se convierte en principio de actividad; porque despierta la conciencia de la necesidad, determina su función dialéctica, suscita el afán humano. He aquí la unidad de teoría y *praxis* —destruida en la religión— buscada por Feuerbach: unidad o identidad dialéctica que corresponde, en el valor dinámico que se le atribuye, a la identidad dialéctica de racional y real establecida por Hegel.

"El hombre que no puede quitar de su espíritu la idea del mundo, la idea de que todas las cosas se concatenan entre sí, que todo efecto tiene una causa natural, que un deseo no puede ser satisfecho sino cuando el hombre se lo propone como fin y se vale de los medios necesarios para lograrlo; un hombre tal no busca en la plegaria la identidad de lo ideal y lo real, *se contenta con trabajar, transforma sus aspiraciones realizables en fines de actividad práctica"* (154-6).

La teoría se transforma así en la *praxis*.[28] Ésta dirige su actividad al conocimiento, a los objetos: pero aquí puede decirse —aunque en significado diverso de la religión— que "lo que es objeto en el pensamiento es fin en la acción", es decir, impulso y principio de actividad (55-6, 136). El estimulo para el pensamiento es también estímulo para la actividad práctica; y en esto consiste la fuerza *revolucionaria* de la palabra; en cuanto que la comunicación del pensamiento es comunicación del impulso para obrar (108-9). Es fuerza *revolucionaria* (la

[28] Examinando las relaciones entre la actividad teórica y la actividad práctica, Croce escribía que la priniera era la condición de la segunda. La volición "tiene las raíces en el mundo circundante, ésta irradia de las cosas que el hombre ha percibido como espíritu teórico antei de obrar como espíritu práctico" (Filosofin *della pratica,* Bari, Laterza, 1909, pp. 27-28). [P. 49 de la edición castellana traducida por E. González-Blanco, Madrid, 1927 (T).]

Pasa pasar de este pensamiento al de Feuerbach habría que decir que el mondo circundante suscita la voluntad del conocer, la actividad del espíritu teórico, y que ésta, a su vez, es no sólo condición, sino determinante de la actividad del espiritu práctico.

palabra es usada por el mismo Feuerbach), en suma, en cuanto es expresión de la actividad *prdctico-critica* de la mente, cuyo significado *revolucionario* **Marx** decfa que no había sido entendido por Feuerbach. El tránsito de la teoría a la *praxis* es un tránsito necesario, inevitable, para Feuerbach (305 y 385), tanto que la *praxis* se vuelve criterio de la misma verdad de la teoría y "lo que se niega en la *praxis* ya no tiene fundamento en el hombre, no es más que fantasma imaginario" (173).

Si la teoría es actividad desinteresada, no por eso está en oposición con la *praxis,* como lo está con el egoísmo. La *praxis* verdadera, que el egoísmo concluye por sofocar y destruir, encuentra, por el contrario, en la teoría su fuente inexhausta. Esta es la superioridad que Feuerbach ensalza en el paganismo sobre el cristianismo: la civilización es la *praxis* progresivamente generada por la teoria.

"La civilización depende del mundo externo, tiene necesidades innumerables y variadísimas; sólo triunfa de los limites de la ciencia y de la vida con la actividad real. El cristianismo no necesita tantas cosas, y por eso no contiene principio alguno de progreso, de educación, ninguna tendencia al trabajo y al esfuerzo, porque no rompe los obstáculos de la vida terrenal sino en la imaginación del cielo.. . La necesidad, la carencia, es la fuente de todo trabajo humano, y la sociedad no tiene otro fin, con el trabajo, que realizar un cielo terrestre" (259-60).

El cristianismo presenta también un aspecto secundario, por el cual parece conciliarse con la idea de *praxis* y constituir su fuente. En la encarnación de Cristo, el dios que se hace hombre es la ley que se hace ejemplo. En lugar de la ley abstracta, que habla solamente a la inteligencia, subintra una ley visible, personal, viviente, humana, de carne y de sangre: es el ejemplo viviiicante, que llena de entusiasmo, que impulsa a la imitación. Pero la virtud que eso provoca para Feuerbach es casi inconsciente e involuntaria; no es fruto de intención personal y verdaderamente querida, de motivos de acción cuya moralidad sea el alma consciente del individuo que actúa. En el fondo hay siempre el elemento milagroso que espera e invoca la liberación de los males por obra de la bondad divina y no de la afanosa actividad del sujeto (176-8, 302-3).

Lo activo es, por consiguiente, cambiado en pasivo; lo que para el pagano representaba el resultado de la actividad propia, es transformado en asunto de sentimiento y de receptividad: "el *pagano se eleva,* el cristiano *se siente elevado"* (291).

En la confrontación de la concepción naturalista con la del sobrenaturalismo, aparece, pues, a plena luz la inseparabilidad de *praxis* y teoria, la imposibilidad de que la primera posea la realidad concreta y efectiva cuando se quiere separarla de la teoría y oponerla a ella. En la concepción religiosa la divinidad omnipotente, frente a la cual la naturaleza nada es en si misma, porque de la nada es creada y en la nada entra a gusto de la divinidad, es poder que carece de límites y obstáculos. Para concebirla es perfectamente superfluo el conocimiento de la naturaleza, la teoria: porque la naturaleza, que debiera ser el objeto, no tiene en sí misma ninguna intrínseca necesidad, sino que depende del arbitrio divino. Pero este arbitrio permanece una potencia indefinida porque es absoluta y privada de toda determinación; queda un puro concepto potencial al cual es indiferente el tránsito al acto, porque esto no constituye una necesidad íntima del ser, una producción necesaria para el ser mismo (262-3). Pero el concepto real de la actividad presupone una determinación definida; quiere ser relación concreta de sujeto y objeto, contraste concreto de tendencia y de límite, de necesidad y de obstáculo.

Por eso semejante concepto real sólo puede existir en el naturalismo;[29] he ahí por qué sin teoria, que en el conocimiento de la naturaleza dé conciencia de los límites que se oponen a las tendencias humanas y suscite de la necesidad la aspiración a convertir la potencia en acto, no es posible verdadera *praxis* o actividad concreta y efectiva. La teoria da el fin y juntamente los medios, porque (328) el fin no es distinto e independiente de los medios.

"Ni la sola voluntad, ni el conocimiento indeterminado, *sino el fin aplicado a las acciones, funda la unidad de teoria y praxis,* da *al* hombre una base moral, es decir, un carácter. Todo hombre debe hacerse un dios, o sea un fin de sus actos. Quien tiene un fin posee una ley por encima de si; no sólo se guía, sino que tiene una orientación. Quien no tiene fines no tiene santuario ni patria.. . El fin impone límites: *pero estos limites educan y dirigen la virtud.* Quien posee un fin verdadero tiene una religión, no en el sentido estrecho de la plebe teológica, sino en el de la razón y de la verdad" (93-4).

[29] **"Lo que diferencia" el sentimiento concreto de que "lo pensable no a mas que génesis... de las vagas intuiciones trascendentales (ejem. Schelling), es la necesidad de especificar las investigación, o sea; aproximacibn al empirismo." Así Labriola (obra *citada,* 79). Para Feuerbach esta apelación al empirismo es necesaria en cuanto la naturaleza es condición de toda géneÚs. inclusa la del pensamiento, y, según la expresibn de Labriola, "el saber es para nosotros una necesidad que se produce empiricamente" (84).**

Así, el objeto, oponiéndose como límite o negación al sujeto, se convierte en el móvil de propulsión dialéctica no sólo del desarrollo individual, sino tambidn del de toda la humanidad, y la historia se revela (187) como una sucesión de triunfos sobre los obstáculos que sucesivamente se presentaban casi como límites del desenvolvimiento humano.

En ese sentido la humanidad colectiva, la vida social, aparece como la realidad concreta de la vida del hombre: la verdadera unidad de teoría y *praxis* no puede resultar en la consideración de un solo individuo, sino solamente en la concepción del organismo colectivo de la humanidad.

"La nueva filosofía (se dice en la *nota* que cierra *Wesen* des *Christentums)* es a la vez filosofía *del* hombre y *para el* hombre. Sin disminuir la dignidad de la teoría, más bien en el acuerdo más íntimo y perfecto con ella, posee una tendencia esencialmente práctica, práctica en el sentido más elevado. Realizando la idea, conteniendo toda la verdad de la religión, ocupa su lugar y repudia su nombre. Pero para responder a las necesidades del presente y del porvenir, debe diferir, *toto genere,* de la filosofía antigua; debe ser un acto nuevo, *colectivo,* libre y autónomo de *la humanidad"* (387).

Pero hay aún otro aspecto en el cual la vida social concreta aparece como la verdadera unidad de teoría y *praxis* y su caso típico: es decir, que en la relación entre individuo y humanidad se ve de modo singular la dependencia de la autoconciencia del sujeto de la conciencia del objeto, la transformación de la conciencia del límite en aspiración activa hacia el desarrollo progresivo, la generación conticua e infinita de la *praxis* en el serio fecundo de la teoría.

Esto nos lleva a examinar el tercero de los puntos en los cuales se concentraban las críticas de Marx a Feuerbach: la concepción del hombre como especie abstracta o colectividad concreta, es decir, de las relaciones entre el concepto de individuo y el de sociedad.

4. LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE: INDIVIDUO, SOCIEDAD, ESPECIE

La esencia de la religión se resuelve para Feuerbach en la esencia del hombre. Este concepto significa para Marx la vuelta

al hipotético *hombre natural,* en el cual se basó toda teoría contractualista desde Epicuro (por no decir desde Demócrito) hasta Hobbes y Rousseau, excluidas las rarísimas excepciones, como Althusius. El hombre como ser natural es el individuo abstracto de la sociedad, que presenta caracteres comunes con sus similares, por los cuales, prescindiendo de todo *principium individuationis,* podemos llegar al concepto de la *especie humana,* entendida como tipo abstracto, fuera de toda determinación de tiempo y de lugar. Cada *individuo* aislado tiene en sí la esencia de la *especie* (pues de otro modo sería individuo de una especie diversa): entre los individuos aislados la especie constituye un vinculo *natural,* porque la reproducción, por la cual la existencia de la especie está condicionada, es también condición de la existencia de cada uno. Pero la especie está en sí misma privada de todo principio de desarrollo y de desenvolvimiento; es el tipo mudo, inmóvil.

{Cómo de los individuos aislados se' pasa a la sociedad? Del mismo modo que de los átomos se constituye la masa de un cuerpo: un acercamiento mecánico que al mismo tiempo es lucha entre los egoísmos de cada uno nos da la sociedad *burguesa,* que tiene por principio la competencia, la guerra de los individuos por el predominio.30 El mismo año que Marx escribía sus notas críticas aparecía *El único* y *su propiedad* bajo el seudónimo de Max Stirner, que parecía casi la conclusión del subjetivismo de Feuerbach, interpretando el *homo homini deus* en el *quisquis sibi deus.*

Pero Marx dice: {existe religión que no sea *producto social histórico?;* {existe esencia humana que no sea el conjunto de las relaciones sociales?, (existe individuo que no pertenezca a determinada forma social? Pues contra el viejo punto de vista de la sociedad *burguesa* se afirma el nuevo de la sociedad *humana* o de la humanidad asociada.

Marx acusa, pues, a Feuerbach de no haber comprendido la necesidad de la relación entre individualidad y sociedad,

30 El acercamiento como resultado de la lucha de competencia está concebido de modo típico en la filosofía social de Hobbes. Para ella los hombres son en la tierra casi átomos en un recipiente cerrado, animados todos por una fuerza de repulsión recíproca: rechazándose el uno al otro resulta una constricción recíproca al acercamiento; la atracción no es más que el efecto de la repulsión, la asociación es consecuencia de la hostilidad recíproca (Cfr. mis *Saggi per la storia della morale utilitaria. La morale di T. Hobbes,* Padua, Drucker).

"en la cual el hombre vive como el pez en el agua",[31] de haberse detenido en la intuición naturalista del hombre y en la intuición mecánica de la sociedad. Observa Gentile que ello equivalía, por parte de Feuerbach, a *negar* la sociedad, porque declararla accidental o negarla es lo mismo, llegándose así al concepto de la superfluidad molesta o peligrosa del Estado para el individuo, esculpido en el precepto epicúreo "vive escondidamente".[32]

Pero, si esto fuera exacto, Feuerbach habría tenido que poseer una singular inconsciencia de las consecuencias naturales de su teoría cuando, como hemos visto, contra la filosofía antigua afirmaba la necesidad de que la nueva, para responder a las necesidades del presente y del porvenir, debía ser un acto *colectivo* de la humanidad. Pero la realidad es que tal afirmación descendía directa e inevitablemente de las premisas establecidas de modo muy distinto de como Marx y Gentile parecen juzgar.

No faltan, sin duda, en la obra de Feuerbach expresiones que pueden aparentemente dar razón a sus críticos. Precisamente en la primera página del primer capitulo (cuyo mismo titulo, "Esencia del hombre en general", parece probar la interpretación expuesta), Feuerbach establece como diferencia entre el hombre y el animal la *conciencia,* entendida en el sentido de que el hombre tiene la capacidad de conocerse a sí mismo *como especie;* [33] de suerte que la religión encuentra en esto su objeto, es decir, en la conciencia de la infinitud de la naturaleza de la especie humana, cuya esencia se resume en estos tres elementos: razón, voluntad y corazón (21-3). Éste es, sin duda, un concepto abstracto de la realidad concreta de la sociedad y de la historia. Pero no se olvide, como justificación de Feuerbach, que éste quiere dar razón del carácter absoluto que la religión atribuye a Dios y, aun proponiéndose resolver la esencia de Dios en la del hombre, se ve obligado a colocarse en el mismo punto de vista

31 Gentile, *Filosofia di Marx, 78.*

32 *Ibidem,* 78-80.

33 Pero, entretanto. aquí está la negación de aquel materialismo atribuido a Feuerbach. Uso las palabras del mismo Gentile: "El materialismo no puede ver en el hombre sino al animal (naturalismo); pero Marx está constreñido, por su concepto de la *praxis,* a ver en el hombre algo más que el puro animal, a ver precisamente... al hombre, es decir, al animal, si, pero al animal por naturaleza político. Pero ¿qué materialismo es éste " *(Obra citada,* 152).

abstracto que es propio de la religión en general. "Dios, explica en un capítulo ulterior, no es más que el ser del hombre concentrado en si mismo, no es más que la conciencia de nuestra capacidad de hacer abstracción de todo, de poder vivir solos con nosotros mismos..., es la soledad absoluta y la absoluta independencia. Pero un dios solitario excluye la necesidad *esencial* de la vida en dos, del amor, *de la comunidad, de la conciencia real y completa*, del otro yo."

No hemos llegado aún a la afirmación plena de la esencia social del hombre: Feuerbach, en efecto, explicando en este pasaje el misterio de la trinidad, encuentra que es la afirmación del corazón humano, para el cual la vida con otros es la única verdadera y satisfecha de sí; pero deteniéndose a examinar el hecho *natural* del amor, considera suficiente para éste el número de dos personas (95-7).

Sin embargo tenemos un principio fundamental, expresado en estas páginas: que no hay *conciencia real completa* sino en la comunidad. Y a pesar de que muchas veces el número dos se halla en Feuerbach como afirmación de una condición elemental indispensable para el ejercicio del pensamiento, para la autoconciencia y la conciencia del mismo mundo externo (115-384), estas frases no deben interpretarse rigurosamente como reducción de la sociedad humana a la abstracción de dos individuos, sustituida a la análoga abstracción de uno solo, sino como expresión del *minimum*, que cada vez es necesario para la actividad de la mente humana. El sujeto aislado, en lucha con la naturaleza física, es, dice Feuerbach, una abstracción irreal; no es posible originariamente un acto mental consciente de sí mismo sino en la relación entre dos personas. Pero es evidente que para tener la posibilidad de esa relación es menester la suposición de la sociedad; la cual, por lo tanto, viene a ser declarada la primera condición para "la producción del hombre espiritual, de igual modo que para la del hombre físico".

Esa producción, como ya se ha tenido ocasión de indicar, es una formación que se desenvuelve según un ritmo dialéctico. El conocimiento es una relación entre el sujeto y el objeto; éste, presentándose como límite o negación de aquél, lleva a su afirmación cognoscitivo-práctica, en la cual se viene realizando su formación. Pero el primer objeto que se siente como límite del sujeto es su semejante; para llegar a la conciencia del mundo se debe pasar por la de otros hombres; el *otro* es el vínculo

entre yo y el mundo.[34] "Me siento dependiente de la naturaleza porque me siento dependiente de los otros hombres; si no tuviese necesidad de ellos no tendría necesidad del mundo; por ellos me reconcilio con éste. Sin los otros el mundo estaría para mí vacío, inanimado, privado de significado y de razón... Un hombre aislado se perdería como una ola en el océano, sin comprenderse a sí mismo ni comprender las cosas. El primer objeto del hombre es el hombre" (113-4). El hombre llega a la conciencia de sí mismo y del universo sólo por medio de la conciencia de sus semejantes (114, 124, 140, 193); de suerte que si debe la propia existencia a la naturaleza, debe la propia humanidad a sus hermanos, sin los cuales nada podría física ni intelectualmente.

He aquí a la sociedad como único ambiente vital y real para el hombre; porque "sólo la vida social realiza la humanidad" (194) y su desarrollo progresivo. No sólo las fuerzas unidas se multiplican en cantidad y calidad, sino que el recíproco roce de las inteligencias es condición del desarrollo de la razón, de sus progresos (114-5, 156). La totalidad del ser humano, por lo tanto, lejos de estar contenida en un solo individuo, sea en el aspecto intelectual, sea en el moral, puede ser comprendida y manifestada solamente en la colectividad, cuyo ser es infinito (386-7), es decir, capaz de ilimitado desarrollo.[35]

34 Cito aquí de Labriola para oportunas confrontaciones: "El trabajo que aparece en nuestra conciencia individual no se realiza en cada uno de nosotros sino en cuanto somos, en el ambiente de la convivencia, seres social y hasta históricamente condicionados. Los medios de la convivencia social constituyen, más allá de lo que nos ofrece la naturaleza propiamente dicha, la materia y los incentivos de la formación interior." (*Discorrendo*, etc., 55.)

35 Estos conceptos no son nuevos, ciertamente, en la filosofía alemana. Ya Herder (retomando acaso la comparación de Pascal entre la vide de la humanidad y la del hombre: *qui subsiste toujours et apprend continuellement)*, consideraba la historia del gknero humano como una cadena de sociabilidad y tradiciones que constituye la educación del genero humano: "cada hombre llega a ser hombre por medio de la educación, y la especie no vive mas que en la serie de los individuos". *[Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad)*, 1784-87, libro IX]: "el fin de la naturaleza humana es la humanidad". Pero, como ya advertía Flint (*Philos. de l'hist. en Allemagne*, 1878, pp. 82-4), la relación entre el concepto de *hombre* y el de *humanidad* queda indeterminado en Herder, que considera equivalente a la ya citada la proposición: "el fin del hombre está en él mismo". (V. tambikn Farinelli: "L'umanitá di Herder'. en *Studi di filol. mod.*, 1908, y mi "Il primo assertore della missione germanica: Herder", en Riv. *naz. lat.*, 1918.) *La* necesidad de determinar esta relación y su intuición como proceso dialéctico que se des-

La concepción del individuo abstracto como conteniendo en si la esencia de la especie, que reprochan a Feuerbach sus críticos, éste la reprochaba, a su vez, al cristianismo en su oposición con la filosofía pagana: "los hombres, objetaba, no realizan el *hombre* sino por medio de su unión, y solamente en su conjunto son lo que el hombre puede y debe ser".

"La idea de la especie y con ella la importancia y el significado de la vida social, fueron desconocidos por el cristianismo" (185-96).

Está bien que deba admitirse *una* esencia de la humanidad; pero a condición de considerarla *infinita,* de reconocer que la unidad de naturaleza es multiplicidad en la existencia, que la existencia real es una infinita inagotable variedad de individuos que se completan recíprocamente para manifestar la riqueza del ser. Se completan y se forman recíprocamente, representando la colectividad la condición esencial de la existencia y del desarrollo fisico, intelectual y moral del individuo en la vida social, que *sdlo* realiza la humanidad. Tanto es así, que el criterio de cada verdad, lógica o moral, lo coloca Feuerbach en la unanimidad entre los hombres. "La conciencia de la ley moral, del derecho, de la conveniencia, de la verdad misma, está vinculada necesariamente con la conciencia del *otro",* considerado como "representante" de la especie humana, de la colectividad social (193-4, 384).

arrolla entre los momentos de oposición, se halla en Kant *(Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Absicht,* 1784, "Idea de una historia general en sentido cosmopolita"). El desarrollo completo del hombre no se alcanza en el individuo sino en la humanidad; el progreso, sin embargo, se cumple a través de una oposición dialéctica entre el individuo y la sociedad: el individuo, que tiene necesidad de la sociedad para su existencia, la sociedad, que vive de la vida y de las relaciones reciprocas.de los individuos. Para el desarrollo de su propia individualidad y de sus mejores capacidades el individuo debe situarse como momento opuesto a la sociedad: como el árbol de la floresta, que para desarrollarse debe disputar a los otros el aire y la luz; pero como de la lucha por la vida entre los árboles obtiene la floresta exuberante desarrollo, así de la que se produce entre los hombres progresa la sociedad.

Estas ideas de Kant influyeron en Feuerbach; sólo que mientras en Kant el desarrollo fenomknico se considera capaz de llegar a su completo fin, y por eso no se comprende cómo esto pueda alcanzarse bien sólo en la especie y no en los individuos, en Feuerbach tal proposición adquiere su significado real por el hecho de que el desarrollo se considera indefinido, sin limites de hombre *nouménico* contra hombre *fenoménico.*

Una concepción dialéctica análoga se encuentra también en Bunsen *(Dio nella storia,* 1857-59; Cfr. Flint, *op. cit.,* 363-7).

De esa conciencia deriva directamente la concepción de la sociedad *humana* o humanidad asociada, de la cual Marx afirmaba también la necesidad, mientras atribuía a Feuerbach la de la sociedad *burguesa.* "El hombre que tiene conciencia de la especie como de una realidad, que vive en ella y por ella, considera su existencia para los otros, su manera de ser *pública,* útil a todos, como su existencia propia, su ser inmortal; con su alma y corazón vive para la humanidad" (208).

¿Qué tiene que hacer, pues, Feuerbach con el "vive escondidamente" de Epicuro? Sin duda Marx, al efectuar tan extraña metamorfosis de las teorías de Feuerbach, tenía ocupado el pensamiento por alguna de las tendencias que se creían derivadas de él, y a este respecto era típica la corriente stirneriana. Pero asombra en Marx este olvido de la religión de la humanidad o *humanismo,* al cual Feuerbach había llegado de modo completamente independiente de Comte, y al que permaneció, sin embargo, fiel desde *Wesen des Christentums* hasta los escritos póstumos publicados por Grün, que representan un desarrollo más amplio de su pensamiento.[36] Asombra en cuanto no sólo fue Marx secuaz de aquel *humanismus* antes de escribir con Engels *La sagrada familia,*[37] sino también porque, más tarde,

36 También Hoffding caracterizó alguna vez la ética de Feuerbach como "moral del egoísmo" por haber afirmado fuertemente la tendencia a la felicidad como fundamento de la ética. Después los fragmentos publicados en 1874 por Grün le hicieron declarar *Storia della filosofia moderna,* vol. II, pp. 270-1 de la edición italiana [p. 331, tomo II de la edición castellana ya mencionada (T.)]—,que lo había entendido mal a este respecto. Pero es necesario advertir, sin embargo, que los principios del humanismo están ya en *Wesen des Christentums,* y los cambios que aparecen en las obras intercedentes entre ésta y los escritos póstumos hay siempre que interpretarlos un poco a la luz de aquella tendencia aforistica y dogmática que en Feuerbach impide a menudo la correspondencia entre la expresión y la verdadera totalidad del pensamiento.

37 El *humanismus* de Feuerbach está considerado en sus relaciones con la anarquía y el socialismo también en el libro de Agostino Gori: *Gli albori del socialismo* (Firenze, Lumachi, 1909, cap. XV-XVI), interesante por la abundancia de informaciones, no ciertamente por la profundidad de su indagación. Este libro es, sin embargo, uno de los pocos que tienen algo en cuenta la situación en que se encontró Feuerbach; de quien han querido partir dos tendencias antagónicas: el socialismo del amor y el individualismo anárquico del *Unico* stirneriano. A menudo cuando se habla de Feuerbach se atiende solamente a este ultimo. olvidando que al grupo radical que en 1843 tenía a Feuerbach por maestro pertenecían Marx y Engels, socialistas. como Ruge, Bauer y Bakunin, individualistas, y que Karl Grün no es menos continuador (mis bien mucho más) que Max Stirner de la tendencia de

cuando se desvinculó de aquel, él y Engels hicieron blanco de los más vivaces sarcasmos precisamente a Karl Grün y a su ***socialismo verdadero*** (totalmente inspirado en la religión del amor de Feuerbach), sea en el ***Manifiesto comunista,*** sea indirectamente en el escrito publicado contra Hermann Kriege y su ***Volkstribun.***

La humanidad asociada es el resultado precisamente de la religión del amor, que Feuerbach quiere purificar del elemento contrastante de la fe dogmática, "separación del hombre de su semejante, destrucción del vínculo social", y, por esto, "contradicción con la religión, la moralidad, el sentido de lo verdadero en el hombre" (288).

Ciertamente en toda esta doctrina de Feuerbach no hay una explicación clara y precisa de los dos conceptos distintos de humanidad, como especie y como sociedad, es decir, como concepto abstracto y como momento concreto de un proceso histórico: pero la conciliación de estos dos aspectos contrastantes se encuentra en la concepción de la sociedad como proceso histórico de la *praxis,* en la cual la humanidad cumple su infinito e inagotable desarrollo progresivo, realizándolo en los varios momentos que los distintos estadios sociales representan.

5. La sociedad como proceso histórico de la praxis

Hay en la filosofía de Feuerbach mucho más de la concepción dialéctica hegeliana de lo que él demostraba suponer en las frecuentes expresiones de repudio de la misma (49, 379-80 y *passim).*

No es difícil encontrar, en la reconstrucción de su concepción del proceso histórico mediante sus fragmentarias manifestaciones a este respecto, el principio de la identidad hegeliana de racional y real en su significación dialéctica.

Ya al hablar de la razón personificada en Dios, Feuerbach establece entre la realidad y la racionalidad una identidad constituida por el concepto de necesidad, en el cual ambas pueden resolverse (71), de modo que la razón se convierte en criterio de la realidad (65). Y si al comienzo ocurre que el hombre tome la existencia real como criterio de lo que es verdadero, luego extrae de la verdad el criterio de la existencia real (44). "Sólo lo que una vez se realiza es necesario, y sólo lo que es necesario es verdadero" (340).[38]

Estos principios, que se refieren a todo el universo en general y por eso también a la humanidad y a su vida, no deben, sin embargo, interpretarse en el sentido de una pura identidad de términos inmóviles y por sí fijos, sino como unidad dialéctica que se realiza en el proceso de desarrollo. Como en Hegel, tampoco en Feuerbach la identidad de racional y de real tiene valor estático, sino dinámico.

La necesidad intrínseca a lo racional es la necesidad de la existencia por la cual se genera su realidad (70-1): la oposición y la unidad son los principios necesarios, las leyes de la verdad, en cuanto enlazados entre si (117-8), o sea como constituyentes del proceso dialéctico. De modo que estos principios podrían desarrollarse así: racional y real son términos opuestos e idénticos al mismo tiempo; opuestos, en cuanto que lo que se presenta como existente, antes que agotar las exigencias de la racionalidad, genera progresivamente sus momentos sucesivos; idénticos, en cuanto tales exigencias son el móvil dialéctico del desarrollo de lo real, que no puede realizarse sino a condición de que lo

Feuerbach. Max Stirner, que acusaba a Feuerbach de hablar como un clérigo, por no haber tenido el coraje de desarrollar el individualismo amoralista contenido en sus principios, ha interpretado inexactamente al maestro no menos que Marx, y, por las huellas de ambos, Gentile y Vidari. Feuerbach ha experimentado el destino de todos los que en forma aforistica y dogmática expresan sucesivamente elementos parciales de su pensamiento: a menudo los críticos interpretan como todo el sistema aquello que sólo en la totalidad del sistema asumiría su verdadero significado de elemento parcial. De la teoría del conocimiento a la moral, entre Feuerbach y Stirner hay distinción muy clara, como espero demostrar en otro lugar. Aquí me limito a observar que el principio del hombre real en cuanto individuo y no en cuanto "hombre en general que ha tomado una forma determinada", que Vidari (*L'individualismo,* etc., p. 240) destaca como proposición de la cual surja el individualismo stirneriano, no es tanto oposición al concepto del hombre como ser social y moral, como a la teoría hegeliana para la cual "el *yo* es lo universal en y por sí" que "atraviesa como categoría todas las determinaciones". ***(Enciclopedia,*** parágrafo 20. Zus.) [Tomo I, pp. 54-5, de la edición castellana traducida por E. Ovejero y Maury (T.).]

[38] Una diferencia, que no se debe descuidar, entre Hegel y Feuerbach reside en esto: para este Último existencia y realidad se equivalen ahí donde el primero establece que "la existencia es en parte ***apariencia,*** y sólo en parte realidad. Una existencia accidental no merece el enfático nombre de real; la existencia accidental es una existencia que no tiene otro mayor valor que el de un ***posible*** que ***puede no ser*** del mismo modo que es". ***(Enciclop. delle sc. filosof.,*** parágrafo 6, *Zus.* Trad. Croce.) [Tomo I, p. 16, de la versión castellana de Ovejero y Maury (T).] Es fácil reconocer que esta grave divergencia entre Hegel y Feuerbach no es más que un aspecto de la fundamental entre idealismo y realismo experimental.

real entre en contradicción consigo mismo, es decir, se diferencie de lo racional y por eso mismo tienda a identificarse con él.

Ahora bien, en Feuerbach esto se aplica particularmente al proceso histórico.

He tenido ya ocasión de indicar cómo, ahí donde Feuerbach dice que el mundo deriva de la *idea*, y, por consiguiente, tiene en ella su realidad esencial, él entendía por idea el proceso de desarrollo. En el prefacio de la II edición declara ser *idealista* en el terreno de la filosofía práctica, considerando la idea como fe en el porvenir histórico;[39] esto es, no hacer de los límites del presente y el pasado los límites de la humanidad y del porvenir, sino creer que muchas ideas, consideradas irrealizables por los miopes de la vida práctica, se convertirán un día en realidad (VIII).

¿Cuáles son estas ideas y cuál su carácter diferencial de las fantasías arbitrarias? Feuerbach no se plantea explícitamente el problema; pero la solución que implícitamente le daba resulta, ya de la identidad establecida entre lo verdadero y lo necesario, ya del concepto fecundísimo de la necesidad, hija del conocimiento y madre de la *praxis*, móvil dialéctico del desarrollo. Justamente en este concepto la humanidad encuentra en Feuerbach, en vez de la inmovilidad muda de la especie, entendida como conjunto de caracteres generales siempre idénticos, la inagotable capacidad de desarrollo en el proceso dialéctico de la historia.

La *historicidad* no es concepción ajena a la filosofía de Feuerbach: demuestra saber que la propia especie humana no es realidad concreta más que en la continuidad del proceso histórico. Éste es el significado de su afirmación acerca de que un ser realmente infinito, infinitamente rico en cualidades diferentes (la humanidad), sólo puede existir en el tiempo, en el cual (y no en la dialéctica hegeliana) está el medio para unir todas las oposiciones en un solo ser (49). No se repudia aquí la unidad de los opuestos, que el propio Feuerbach afirma repetidamente, sino que se la interpreta como dialéctica de lo real, que exige el tiempo como su condición. El tiempo, esto es, entendido como sucesión no de duraciones, sino de momentos de desarrollo, o sea como condición del desenvolvimiento progresivo de las diferencias, como *forma* del proceso histórico, que aun siendo abstracta en sí misma no admite concreto fuera de sí. Podría casi decirse que si para Feuerbach el tiempo es la forma y la especie humana la materia, el proceso histórico es el *sinolo,** la humanidad real y concreta.

De hecho en la concepción que Feuerbach reivindica para la filosofía pagana contra el cristianismo y la hace suya, el sucederse infinito de las generaciones, constituyendo la verdadera inmortalidad humana, es presentado como "el principio de desarrollo de la historia" **(353-4).** La infinitud del tiempo se convierte, pues, en concreta en cuanto signifique la infinitud de desarrollo, que se realiza porque **(48-9)** cada hombre nuevo es potencia y energía laboriosa nueva de la humanidad.

Pero la *praxis* colectiva, como la individual, tiene su principio en la necesidad. Después de cuanto se ha dicho del concepto de *praxis* en Feuerbach, no es necesario más para demostrar que no se trata aquí de reducción del hombre a las necesidades físicas del comer y del beber. El concepto de necesidad es en Feuerbach el equivalente del no ser hegeliano, en cuanto está aprehendido por la conciencia, es el sentimiento de una carencia, de un límite, de donde surge la aspiración a su superación. Por eso cuando Feuerbach dice que la especie se realiza en el conjunto de todos los hombres del pasado y del porvenir (187), entiende (y lo dice explícitamente) que su realidad concreta está en la historia. "La historia de la humanidad no consiste más que en una sucesión ininterrumpida de victorias sobre los obstáculos, que, en cierto momento, se consideran límites de nuestra naturaleza y por esto insuperables. El porvenir demuestra siempre que esos pretendidos límites de la especie no son más que límites de los individuos. Los progresos de la filosofía y de las ciencias naturales nos dan las pruebas más interesantes de ello, y nada más instructivo que una historia de las ciencias escrita para demostrar el error de quien pretende

39 Engels *(Ludwig Feuerbach)* escribe: "Starcke busca el idealismo de Feuerbach fuera de lugar: Feuerbach es idealista, cree en el progreso humano." (Collez. Ciccoti, serie II, fasc. 18, p. 18.) Y explica en seguida que el idealismo de Feuerbach está, por el contrario, en querer trasmutar la filosofía en religión y distinguir los periodos del género humano por medio de cambios religiosos. Pero, aparte el hecho de que la religión es más bien para Feuerbach el espejo reflector que no la causa productora de los períodos históricos [44-6 y *passim*], es también indiscutible que Starcke no hacia más que referir la opinión del mismo Feuerbach con sus mismas palabras. *(Lud. Feuerb.*, de C. hl. Starcke, Stuttgart, 1885.)

*** La rareza de este término requiere una explicación, que nos ha dado Mondolfo. y según la cual *"sinolo* es un termino aristotélico, usado por Anstóteles para expresar la unidad de materia y de forma, que opone al dualismo platónico" [T.].**

fijar límites a las potencialidades humanas. El límite existe para mi ciencia y para mi voluntad, no para la humanidad: lo que es imposible, ininteligible, para una edad, se hace inteligible y posible para la edad sucesiva" (187-8).[40]

Se hace posible e inteligible por obra de la actividad cognoscitivo-práctica. Pero ésta se ejerce, a su vez, en cuanto la necesidad la determina; y en tal sentido debe entenderse la afirmación de Feuerbach acerca de que "la civilización depende del mundo externo" (259); esto es, en el sentido de que sin límites u obstáculos que se le opusieran, sin elemento negativo *o* no ser, cesaría su devenir. "La civilización tiene necesidades innumerables y de infinita variedad; no triunfa de los límites de la ciencia y de la vida sino por medio de una actividad real, no por encantadora potencia de fantasía religiosa".

La religión suprime toda necesidad en la idea de la perfecta felicidad celeste; pero al superar los obstáculos de la vida sólo en la imaginación, elimina "todo principio de progreso, de educación, toda tendencia al trabajo y al esfuerzo.. . Quien tiene todo en Dios, {cómo puede sentir esa necesidad, esa carencia, que es fuente de todo trabajo humano?" (259-60).

Por lo tanto, la absoluta realidad divina es la negación de la historia.[41] "El Cristo de la religión no es el centro, sino el fin de la historia; y el fin de la historia es la prueba de ello.. . Al hombre no le queda más que la contemplación del ideal realizado y el pensamiento de la llegada de Dios y del fin del universo" (189-90). La historia, dice en este punto Feuerbach, tiene por condición y fundamento la diferencia entre el individuo y la especie (190); suprimida ésta (196), desaparece toda necesidad de progreso y educación.

Pero esta distinción, que Feuerbach toma de Kant, no quiere ser más que la distinción entre el individuo y la sociedad, ya considerada en el momento histórico al cual el individuo pertenece, ya en el proceso de desarrollo que todos los momentos históricos juntos constituyen. Si bien el individuo humano fuera de la sociedad es abstracción irreal para Feuerbach, para quien

[40] Si recordamos aquí el repudio por parte de Feuerbach de toda *Ding an sich* incognoscible para nosotros, tenemos aquella proposición que para Labriola forma parte de la filosofía de la *praxis:* "todo lo cognoscible puede ser conocido, y todo lo cognoscible será al infinito realmente cognoscible; y más allá de lo cognoscible, en el campo del conocimiento, no nos importa absolutamente nada". *(Discorrendo,* etc., p. 83.)

[41] Análoga acusación hace Feuerbach también al dios de Bohme y de Schelling [273-4].

el hombre es siempre individuo social, sin embargo la distinción de los dos conceptos, individuo y sociedad, está junto a su unidad y constituye su condición. Justamente la condición por la cual se realiza el proceso de variación del ambiente y de la educación, que constituye, al decir de Marx, el problema insoluble para el materialismo que considera al hombre producto del ambiente.

El proceso de variación del ambiente social y de la educación —dice Marx— es una *praxis,* y la *praxis* es relación de sujeto-objeto, en la cual ambos términos se desarrollan paralelamente. Sujeto es el individuo social, objeto, el ambiente social en el cual vive y es educado. El materialista, que supone el sujeto derivación del objeto, como Owen,[42] se ve llevado, si está animado por idealidades filantrópicas y de progreso, a atribuir a la sociedad el deber de mejorar el ambiente y la educación. {Pero cómo, si la sociedad está compuesta de individuos que son producto del ambiente? {Hay, acaso, una distinción de la sociedad en dos partes, una sobrestante a la otra? No; la verdad es que los dos-terminos sujeto y ambiente no están —en cuanto distintos— separados, sino unidos en la relación de la *praxis.* En la relación entre sujeto y objeto cada uno de los términos obra sobre el otro *(praxis),* pero con eso obra también sobre Sí mismo *(praxis invertida),* porque el objeto mudado por el sujeto cambiará a su modificador y recíprocamente. Como dice Gentile, "la *praxis,* que tenía como principio el sujeto y como termino el objeto, se invierte, volviendo del objeto (principio) al sujeto (término)". "La educación es, pues, una *praxis* de la sociedad, una actividad continua del hombre que *mescit* y *concrescit;* educa educándose y acreciendo paso a paso la propia energía educadora" (p. 73-5).

[42] Esta interpretación del pensamiento de Owen dada por Marx no es enteramente exacta. Toda la serie de las proposiciones que Owen formula acerca de *La constitucidn* y *las leyes de la naturaleza humana* (ver *Il libro del nuwo mondo morale,* traducido en la "Bibliot. dell'econom."), gira en torno al concepto de que el hombre es un *ser compuesto,* cuyo carácter está formado por la constitución y organización que recibe al nacer y por la acción que en él ejerce el ambiente. Por consiguiente, doble serie de factores, no única. Pero Marx tiene razón en esto, es decir, en que Owen considera la acción del ambiente en el hombre y no la del hombre en el ambiente. Por eso las tendencias naturales del carácter individual permanecer] casi inactivas, es decir, son limitadas a un valor para el individuo que las posee, no para el ambiente social del cual forma parte. Owen no ha desarrollado aquellos presupuestos filosóficos que, sin embargo, debieron ser el fundamento indispensable de su utopía.

Todo esto coincide singularmente con el pensamiento de Feuerbach. Los hombres, dice, sólo en la relación social son lo que deben ser. "Por eso la sociedad eleva y mejora." La necesidad social del hombre origina el surgimiento del amor, del cual el sexual es una forma importante; pero como, por la fuerza del amor sexual, "el hombre y la mujer se educan, se corrigen, se completan recíprocamente" (190-1), así en general "el amor no es más que la realización de la unidad del género humano por el camino de una educación moral progresiva, por medio de la reciprocidad de intención" (309).

La energía renovadora del amor, entendido como ley práctica, es el principio nuevo de la historia (311): homo homini deus significa que el hombre es el salvador y benefactor del hombre (318). El reproche, pues, que Marx hace al materialismo y a Owen, de separar al educador del educado en vez de formar de ambos un mismo e idéntico ser en la realidad de su desarrollo, Feuerbach lo hace a la religión.

Para la religión Dios es la actividad y el hombre la pasividad. Pero, dice Feuerbach, la revelación, por la cual obra la divinidad, considerada en su realidad, se reduce a la acción del hombre sobre el hombre; sólo que entre él como determinante y él como determinado se ha introducido otro ser: Dios. Ahora, cuando se dice que la revelación divina es "la educacidn del *género humano*",[43] no se olvide que esta revelación viene de la esencia íntima del hombre, y que, objetivándola en la persona de Dios,[44] se separa artificialmente al educador del educado, mientras que no son sino el mismo ser (247-51). La separación destruye toda energía de desarrollo educativo. El amor, la moralidad, la humanidad, en la religión se transforman de fines en medios; el hombre ya no siente ser él mismo a un tiempo educado y educador; sino que, esperando su educación de Dios, "pierde su energía para la vida real y el sentimiento de la verdad y de la virtud". La humanidad pierde su fuerza intrínseca del amor activo y fecundo, "que es la realización de la unidad de la especie por medio de una educación moral progresiva" (306-315).

[43] Aquí Feuerbach se refiere, evidentemente, a Lessing (*La educacidr. del género humano).*

[44] Aquí y en varios otros puntos Feuerbach ataca la tendencia que, siguiendo las huellas de Hegel y de Engels, Labriola define como *metafísica* en sentido despreciativo: "las relaciones llegan a ser cosas y estas cosas, a su vez, sujetos operantes". (*Discorrendo,* etc., 66.)

En suma, también en el terreno de la educación acaece, según Feuerbach, lo que sucede en general para cada especie de progreso: que la religión, suprimiendo todo principio de praxis con la supresión de la necesidad que es su móvil dialéctico, destruye el proceso histórico de la civilización.

Que este proceso se realiza para Feuerbach dialécticamente, resulta también de lo que dice acerca del origen de las ideas de humanidad y amor en el cristianismo: surgieron, dice, cuando el despotismo romano representaba su negación y hacía por eso sentir su necesidad (307). Surgieron como religión; pero también en este caso se puede repetir cuanto Feuerbach dice de la religión en general, que es la expresión de las ideas de los hombres (255-6). ¿Pero hombres pertenecientes a una especie abstracta o a un momento histórico concreto? Marx dice (VII): Feuerbach no ve que el sentimiento religioso es un producto social, de una determinada forma social. Pero como Feuerbach, en cambio, considera razón, sentimiento, etc., y "todas las fuerzas intelectuales productos de la civilización y de la sociedad humana", y habla de genio científico de un tiempo particular (115), demuestra muchas veces entender la religión como producto del ambiente histórico, que participa del proceso de variación de éste. "El proceso de desarrollo de la religión es idéntico al proceso de desarrollo de la humanidad" (45): la religión refleja por eso la diversidad de raza y de clima (294), de nación, de grado de civilización, de tendencia y condiciones históricas (144-6); los libros sagrados son libros históricos, concebidos bajo la presión de las circunstancias, carecen por esto del valor absoluto, universal y eterno que se les quiere conferir (252).

Los dogmas religiosos se han formado "en una edad particular, por la acción de necesidades particulares, en medio de circunstancias e ideas especiales". Conservándose por tradición en edades sucesivas, que ya no tienen aquellas ideas, condiciones y necesidades, aparecen inexplicables y por eso se llaman revelados: el origen sobrenatural no es más que la expresión del contraste entre la realidad social actual y la originaria (339-40).

Pero la tradición tiene también su valor en el proceso histórico. La religión no es simple efecto: como todo lo que es efecto en la historia, ella también se transforma en causa. "Primero el hombre inconscientemente hace a Dios a su imagen; luego Dios conscientemente hace al hombre a su imagen", y tiende a conservar su poder formativo también cuando el hombre actual ya

no es el de antes. "En la historia de los dogmas sucede como en la historia de los Estados. Costumbres, derechos, instituciones viejas, tienden a conservarse aun después de haber perdido su valor originario" (148-9).

Por eso la explicación de las religiones y de su proceso se reduce a la explicación del proceso histórico en general. Pero de éste, ¿cuál es la esencia y cuál la ley? La acción dialéctica de la necesidad, podría responder Feuerbach; de la necesidad que surge inagotablemente de cada nueva superación de límites, que nos da conciencia de límites siempre nuevos por superar. La necesidad excita la actividad teórica-práctica, que promueve el desarrollo de la civilización, y en cuanto es necesidad social realiza en el amor la unidad del género humano mediante una educación moral progresiva.

Sin embargo, observa Marx, aquí es evidente que esa sociedad presentada por Feuerbach no está concebida en la realidad de sus momentos históricos, en la concreta oposición de sus elementos. La sociedad concreta, que nos ofrece la historia, tiene el principio de su desarrollo en los contrastes internos, que por su misma solución originan nuevos contrastes; y ésta su dialéctica interna, que en la religión tiene su simple reflejo, debe precisamente ser explicada. ¿Cómo acaece que la sociedad entre en contradicción con si misma y por la conciencia de tal contradicción (critico-teórica) sea impulsada a determinar su solución con la subversión práctica de si misma (revolución)? Éste, dice Marx, es el punto que Feuerbach ha dejado completamente sin indagar.

"Feuerbach parte del hecho religioso que separa al hombre de sí mismo y desdobla el mundo en un mundo religioso, objeto de la representación, y en un mundo real. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que al término de este trabajo lo principal está aún por hacer. Precisamente el hecho de que la base terrenal se desprenda de ella misma y se sitúe en las nubes como reino independiente, sólo se explica por el hecho de que esta base terrenal se ha dividido en dos partes antagónicas. Hay que comprender, pues, este antagonismo para poder luego suprimirlo. Cuando se haya comprendido, por ejemplo, que la familia celeste es el reflejo de la familia terrestre, de ésta habrá que hacer la crítica teórica y transformarla prácticamente" (frag. IV). "En general no basta *interpretar* el mundo; es necesario *cambiarlo"* (XI).

Creo que aquí reside verdaderamente el punto diferencial

entre Marx y Feuerbach. De cuanto se ha dicho hasta ahora creo que aparece una firme analogía entre sus doctrinas; sólo podria aparecer una diversidad en la teoría del conocimiento, donde el valor de criterio de la verdad conferido por Marx a la *praxis* como actividad subjetiva que determina el objeto, podria creerse de tal índole que se prestara a una interpretación análoga a la concepción del actual pragmatismo. Pero su distinción de ésta resulta, además que de todos los escritos de Marx, también del hecho de que su concepción de la *praxis* es de naturaleza social en el mismo individuo.

Por eso efectivamente no queda más que este punto, alrededor del cual giran los fragmentos IV y XI, y que contiene en sí el elemento diferencial entre el *humanismo* de Feuerbach, padre del *socialismo verdadero* de Grün, y el *comunismo critico* de Marx, con su fundamento de la lucha de clases y su carácter revolucionario.

Por consiguiente, la interpretación que doy del IV fragmento es harto diferente de aquella que da Gentile. Cuando Feuerbach, dice Gentile, ha llegado al desdoblamiento del mundo religioso del real, no "advierte que la unidad inmanente en esta dualidad debe ser el móvil dialéctico de una síntesis ulterior. La unidad es el mundo real; la dualidad. . . tiene un mundo real y uno religioso, en cuyo seno se oculta el real, que ha sido negado porque ha sido superado. Pero el mundo no puede permanecer en su negación.. . por esto, concluye Marx, hay que criticar teóricamente la contradicción y al mismo tiempo revolucionarla prácticamente. Mas la negación del mundo real no se resuelve con la negación pura y simple del mundo religioso; se resuelve con la síntesis de ambos mundos, es decir, con el replegarse de la religiosidad sobre el mundo y su *devenir,* es decir, con el hacerse religioso".[45]

Tal síntesis, en cambio, es lo que Feuerbach hace y Marx no admite. Si *Wesen des Christentums* quiere probar que la teología es antropología [XI-XIII], que Dios es espejo del hombre (72-3, 92-3), que el misterio de la familia celeste se explica con la terrenal y sus afectos naturales (99-102), no quiere, sin embargo, hacer obra simplemente negativa (XI-XIV).

Y las expresiones negativas de la segunda parte de la obra

45 En la obra cit., 77 A., pp. 76 y 99, Gentile habla, es verdad, de las contradicciones que se producen en la sociedad por desarrollo dialéctico y por éste se resuelven; pero no se comprende si plantea estos conceptos en relación con el fragmento IV.

(cfr. especialmente 269-75) no contienen, como Feuerbach advierte, mas que un momento de su concepcióri. Ya en el mismo desarrollo de la religión ocurre que, si el hombre niega en sí lo que afirma en Dios (52-5), cumpliendo una obra de autoalienación *(Seltbstentfremdung)*, retoma en seguida a la humanidad de la cual se ha despojado, haciendo suceder a la *sístole* la *diástole religiosa* (56-7). Este mismo proceso quiere cumplir consciente y radicalmente la filosofía de Feuerbach. "Conteniendo toda la verdad de la religión, toma su puesto y rechaza su nombre" (387). Razón, amor, humanidad, derecho, que son términos idénticos (297-8, 302-3), revisten para ella carácter sagrado y valor religioso en sí mismos: cada hombre debe crearse un dios, o sea, proponerse un fin, porque quien tiene un fin verdadero tiene una religión (93-4).

"*Homo homini deus:* tal es el principio, el punto de vista nuevo de la historia. Todas las relaciones morales sólo son morales cuando tienen en sí mismas un valor religioso" (311-2). Y esto explica la frase de que "lo que hoy pasa por ateismo será mañana religión" (58).

Pero ésa es precisamente la concepción que Marx ataca, y no sólo en el capítulo del *Manifiesto* contra "el socialismo verdadero" y en el escrito contra el *Volkstribun* de H. Kriege, sino también en estas notas. Su pensamiento coincide en ello coii el de Engels al parangonar a Feuerbach con los secuaces de Luis Blanc, para quienes era inconcebible el hombre sin religión: *Donc l'athéisme c'est vôtre religion!*[46]

Resolver la religión en su sustrato terrenal no es para Marx explicar cómo y por qué la duplicación del mundo divino del humano se ha realizado. Esta explicación hay que buscarla en la contradicción en que el sustrato terrenal entra consigo mismo; y entender que esta contradicción no debe ser solamente crítica teórica, sino también práctica revolucionaria que socava o derriba el mundo real (sociedad) por la solución de la contradicción que en él se ha desarrollado. Así, la familia terrenal no debe sólo ser un medio de explicación de la sagrada familia; sino que, pudiendo explicarla sólo por medio de una autolaceración y contradicción interior, debe hacerse objeto de una crftica teórica y de una subversión práctica; y todo el mundo social no quiere ser solamente *interpretado*, como han hecho hasta ahora los filósofos, sino *cambiado* por obra de la *praxis*

46 Collez. Ciccotti, serie II, fasc. 18, p. ni.

revolucionaria. En esto justamente reside el significado *revolucionario* de la actividad práctico-crítica, incomprendido por Feuerbach.

Pero es justo reconocer que a Feuerbach no le eran del todo extrañas las premisas de la exigencia expresada por Marx. Se inclina alguna vez a explicar el variado contenido de la religión en la historia con las contradicciones desarrolladas en la sociedad, como se ha observado a propósito del cristianismo, derivado como negación de la negación del despotismo romano. Y las observaciones de *Wesen des Christentums* de que "cuanto más vacía está la vida más llena está la divinidad. . . sólo el hombre pobre tiene un dios rico; Dios nace del sentimiento de una necesidatl" (103), recuerdan otras frases mencionadas por Starcke y Engels, como la de que "en un palacio se piensa diversamente que en una cabaña". Pero según el juicio de Engels, "de esas expresiones Feuerbach no sabe deducir absolutamente nada; son simples modos de decir, y también Starcke debe confesar que la doctrina de la sociedad era para Feuerbach *tierra incógnita*".[47]

Feuerbach había afirmado, es cierto, la estrecha ligazón entre teoría y *praxis* y la necesidad de la transición de la primera a la segunda, pero siempre de modo genérico e indeterminado, no en la concreta realidad del momento histórico y en la concreta oposición de sus elementos. También la carta a Ruge, de 1843,[48] que afirma la necesidad de una *instauratio ab imis* del antiguo régimen en los principios y en la vida, se limita a decir que la diferencia entre teoría y *praxis* reside sólo en el hecho de que la primera está confinada en una cabeza y la segunda se mueve en muchas, constituye masa y así se difunde en el mundo. Pero teoría y *praxis*, y la consiguiente *instauratio* que debe derivarse de ello, son afirmadas como exigencia indeterminada, no desarrolladas de modo concreto, como crítica, la cual, al dar conciencia de la contradicción intrínseca en el viejo régimen suscite las energías para su subversión práctica. Y esta última función en Feuerbach totalmente incumplida era la más importante para Marx, que ya la había iniciado en los escritos y en la práctica. Las expresiones del IV fragmento recuerdan aquellas de *La sagrada familia* escrita poco antes (1844-45), donde, examinando justamente la contradicción en la cual la socie-

47 *Obra cit.*, p. 23.

48 En *Deutsche-Französische Jarhbücher*, de A. Ruge y K. Marx, 1844, p. 35.

dad entra consigo misma, y que la lleva, para la propia solución, a la subversión práctica, Marx escribía que la propiedad privada se empuja a sí misma hacia la propia disolución en cuanto produce al proletariado como proletariado, la miseria y la inhumanidad consciente de la propia miseria e inhumanidad, y que por esto se suprime a si misma. El hombre, en el proletariado, se ha perdido a sí mismo, pero al mismo tiempo ha adquirido conciencia teórica de esa pérdida, y además, es impulsado a la rebelión contra la inevitable inhumanidad de la necesidad, por lo cual el proletariado debe liberarse a sí mismo, aboliendo las condiciones de la vida actual de la sociedad.

La necesidad, pues, que era concepto abstracto en Feuerbach, se hace concreto en Marx.[49] La división de la sociedad en partes, que era absurda cuando a una de ellas se atribuía, como en Owen, la función permanente de educadora y a la otra de educada, se vuelve condición de la realidad concreta cuando las partes son los términos de la contradicción dialéctica, en cuyo desarrollo reside el proceso histórico de la sociedad. La *praxis* dialéctica de la historia es para Marx lucha de clases: en ésta la actividad crítico-práctica cumple su función revolucionaria y el determinismo se convierte en el telismo voluntarista.[50]

El humanismo de Feuerbach podía comprender solamente el desarrollo de la civilización por la función dialéctica de la necesidad en una sociedad abstracta unida e impulsada por el amor; el comunismo crítico de Marx quiere, en cambio, comprender de modo concreto el curso de la historia por la función dialéctica de la lucha de clases, en la cual, como observaba Engels, también el mal moral readquiere el valor que Hegel le había atribuido y que Feuerbach desconoció.[51] Éste es el ele-

[49] Aparte del concepto del amor, la concepción del hombre estimulado por la necesidad corresponde al abstracto *homo oeconomicus* de la economía clásica; concepto, por lo demás, que en Smith se aliaba a la teoría de la simpatía. (Cfr. la *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* 1776, y la *Teoría de los sentimientos morales,* 1759, extraídas ambas de los cursos de filosofía moral profesados en Glascow de 1752 a 1763, y Limentani, *La morale della simpatia,* ed. Formiggini).

[50] Cfr. mi *Materialismo storico in F. Engels,* ed. Foriniggini, 1912. y Giard et Briére, París, 1917, y ed. Raigal, Buenos Aires.

[51] Cfr. también en la economía política la posición adoptada por Marx contra Proudhon, a quien Carlos Grun, el discípulo fiel de Feuerbach, proclamaba, por el contrario, "inteligencia abierta a todas las finezas de la dialéctica hegeliana". *(Die Soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* —"El movimiento social en Francia y Bélgica"—, citado por Beaussire, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philos. franç.,* París, Germer Baillière, 1855, Avant-propos.)

mento diferencial entre la filosofia de Marx y la de Feuerbach, que funda y caracteriza el concepto marxista de la *praxis* revolucionaria.

6. El desarrollo orgánico del historicismo en Marx

La transición de Feuerbach a Marx es, en opinión del propio Marx y de Engels, transición del naturalismo al historicismo. En esa opinión hay realmente un fondo de verdad, aunque no sea totalmente justo lo que Engels escribía en su reseña del libro de Starcke, es decir, que Feuerbach permaneció completamente extraño al campo de la sociología y de la historia. Extraño enteramente, no; pero, sin duda, como un viandante que al visitar un país extranjero ha visto y puede describir los aspectos exteriores del paisaje y de la ciudad; pero sea por no comprender bastante el idioma y las costumbres de la población, sea por no saber ordenar en su mente sistemáticamente los aspectos percibidos, no logra reducirlos a unidad coherente, no sabe apresar por eso orgánicamente y expresar su configuración y su vida.

Feuerbach supo situarse sólidamente en el terreno concreto del naturalismo con su *reale Humanismus,* que reconquistaba en la acción humana la unidad de las dos realidades (naturaleza y hombre), dividida y evanescente en la inerte contemplación religiosa; pero esta unidad de los mismos dos términos la había transferido sin variación al terreno de la historia. En él veía y afirmaba el cumplimiento de un camino de avance y de victoria progresiva de la humanidad contra los obstáculos y las dificultades que se le oponen en el terreno del conocimiento y en el de la acción; pero el obstáculo, el limite, es para él esencialmente siempre el mismo (esto es, la naturaleza en su perenne identidad estática), aunque la fuerza superadora (la humanidad) esté en continuo proceso de desarrollo progresivo.

De los dos términos de la antítesis, de cuya relación debería resultar el desarrollo de la historia, uno es dinámico y en infinito desarrollo de energía y capacidades, de voluntades y de formas de acción siempre nuevas; el otro es estático y siempre idéntico en sus eternas características. El hombre, que sin cesar se transforma y se eleva, tiene ante sí siempre la misma naturaleza; pero con este único e inmutable adversario, ¿cómo se

explica y entiende en toda su multiplicidad y complejidad el proceso del continuo cambio del hombre? ¿Cómo se apresa y se comprende la historia en su plenitud?

La naturaleza, la esfinge que disputa a la conquista humana su secreto y sólo jirón a jirón lo cede al victorioso esfuerzo del conquistador que avanza, en progreso infinito por ser siempre incompleto, la naturaleza es el obstáculo que permanece siempre exterior al hombre y opuesto a él, en la propia inmutabilidad eterna, aun si el hombre consigue, en la dura lucha, junto con el aumento de sus capacidades intelectuales y de acción, una creciente asimilación y dominacibn de las fuerzas y de las leyes físicas. El obstáculo y el límite son siempre la exterioridad; la lucha difícil está siempre entre dos adversarios netamente separados y distintos: el uno que cambia y el otro que permanece tal cual era. Y el cambio del primero, como resulta de esta visión del mundo y de la vida, puede ciertamente constituir —por lo menos en parte— la historia de su ciencia y potencia física, o de sus creencias religiosas o de sus concepciones filosóficas, pero no logra darnos enteramente la historia de su desarrollo espiritual y de su vida social, de sus costumbres y de sus relaciones jurídicas, políticas, económicas, etc.

Pero la historia de la humanidad no es sólo historia de las ciencias naturales y de la filosofía: las luchas, que la entretejen y la constituyen, no son solamente las que se libran contra las fuerzas que dominan la vida física del hombre, el cual quiere llegar a invertir la relación para convertirse de dominado en dominador. ¿Qué son, en el humanismo de Feuerbach, todo el movimiento de los pueblos, sus conflictos recíprocos, el trabajo interno de sus transformaciones, el proceso, en suma, de toda la historia, de la cual el desarrollo de las ciencias y de las religiones, de la educación y de las tradiciones es sólo una parte, que no se puede entender plenamente fuera de sus relaciones con todo el resto?

Feuerbach lo ignora casi enteramente; lo alude a veces ligera y fugazmente, como a propósito del vario contenido de las religiones y de la tradición; pero no puede explicarlo porque trasciende los límites de su cuadro, en el cual esencialmente sólo entra, de la historia, la lucha del hombre con la naturaleza. Es aquí, por lo tanto, donde se inserta el paso ulterior, de inmensa importancia, dado por Marx, que en este respecto puede bien considerarse, como él y Engels lo consideraron, el tránsito del naturalismo al historicismo. En sustancia, Marx transporta

al terreno de la historia la concepción esencial del humanismo de Feuerbach, desarrollando y llevando orgánicamente a sus consecuencias el concepto, ya afirmado por Feuerbach, de que la realidad humana no se busca en el individuo abstracto sino en el hombre social, en la colectividad asociada. De esta afirmación Feuerbach no supo ver o extraer las fecundas consecuencias. La relación dialéctica que veía no era más que la existente entre el individuo y la especie. Con esto su humanidad permanecía, en lo esencial, una suma de individuo; unidos, sí, por el vínculo del amor que los asocia, pero que se asocian precisamente como individuos, agregando cada uno sus esfuerzos y sus obras a los de los otros, aprovechándose de los resultados de los predecesores como de medios para ulteriores avances, dando a los sucesores los resultados propios como punto de partida e instrumento de nuevos progresos; pero toda esta "sucesión ininterrumpida de victorias sobre los obstáculos", esta infinita "educación" del género humano es vista fuera de la compleja y concreta realidad histórica; es proyectada sólo sobre el fondo de las relaciones con la naturaleza no en lo real y más complejo de las conexas relaciones con la sociedad en sus formas concretas y variaciones históricas.

Cada hombre lucha así con las dificultades externas y parece no recibir de los demás sino el subsidio y la ayuda de las energías dirigidas al mismo intento; falta la lucha interior a los agrupamiento humanos; falta casi totalmente el límite y el obstáculo constituidos por las propias creaciones históricas; falta la plena visión del proceso dialéctico interior de la historia que continuamente se presenta como síntesis de una antítesis precedente, para trasmutarse de nuevo en antítesis, que requiere una síntesis sucesiva.

Alguna vez es entrevisto, ciertamente, el contraste entre la tradición y las aspiraciones nuevas; pero es un conflicto abstracto, ideal, que no se personifica y no se concreta en grupos o clases de hombres luchando contra otros hombres. El valor pleno de estos conflictos, que dan unidad y continuidad de desarrollo a los mismos términos de la oposición entre los cuales se desenvuelven, escapa a la mente de Feuerbach. Cuando la visión del contraste entre la herencia del pasado y la aspiración del porvenir le aparece, en la experiencia y participación en las luchas político-religiosas y sociales de su tiempo, entonces, sin preparacicín para aprehender en su plenitud su significado y su función, percibe solamente su escisión y no su unidad. Y en

lugar de comprender la antítesis como preparación y condición de una síntesis superior, la considera como exigencia de una separación y repudio completo que el presente debe realizar contra el pasado para librarse de los obstáculos que lo detienen en el camino hacia el porvenir.[52]

Falta toda visión de la continuidad que se enlaza y se liga a la oposición, de la unidad que se identifica con la propia dialéctica de los contrastes, de la *historia*, en una palabra, que en si reúne a la vez la antítesis y la síntesis y se constituye con éstas. Falta, porque la historia había sido contemplada sólo como desarrollo rectilíneo que añade sucesivas conquistas siempre en la misma dirección, que procede paso a paso en el camino de la victoria sobre la resistencia de la naturaleza. Falta, en suma, porque la historia había sido concebida sólo como relación de la humanidad con la naturaleza y no también consigo misma y con la propia actividad precedente, creadora de relaciones y de formas sociales.

Marx ve, en cambio —haciendo confluir en un resultado único los fuertes influjos que había recibido del naturalismo de Feuerbach y del historicismo de Hegel—, que la propia exigencia expresada —pero no actuada concretamente— por Feuerbach, de poner *los hombres* en el lugar del *hombre*, es decir, la sociedad en el puesto del individuo, viene a dar —en la confluencia de los múltiples esfuerzos y en la continuidad de las generaciones, que son unidad y antítesis a la vez— la transición de la naturaleza a la historia.

Con el acicate de la necesidad, como opinaba también Feuerbach, la humanidad lucha y supera paso a paso los obstáculos, modifica las condiciones naturales, inicia su historia. Historia, es decir, proceso de desarrollo y de transformación, que continuamente se revuelve en sí mismo. Ya para Feuerbach la necesidad que mueve a los hombres no es, como a veces para el naturalismo, una repetición siempre idéntica del hambre, de la sed y de las otras necesidades naturales, de modo que por la renovación constante de los mismos estímulos no podrían generarse nunca sino las mismas acciones. La repetición estática era

[52] Para este punto, en el cual aparece más evidente la diferencia entre la viva conciencia histórica de Marx y la tendencia antihistórica de Feuerbach, véanse mis dos ensayos: *Spirito rivoluzionario e senso storico* y *La antinomia della coscienza rivoluzionaria*, en *Sulle orme di Marx*, volumen II, tercera edición, 1923, pp. 17 y 32, respectivamente. [Hay edición castellana de ambos: Ediciones populares argentinas. Buenos Aires. (T.).]

sustituida por el desarrollo dinámico de necesidades siempre nuevas, brotando infinitamente de las condiciones ya alcanzadas; como decía Bruno en el *Spaccio*, "nacidas las dificultades. . . siempre de día en día, por medio de la necesidad, de lo profundo del intelecto humano se excitan nuevas invenciones".

Por otra parte, agrega Marx, las dificultades de las cuales nace la conciencia de la necesidad, no derivan sólo de la exterioridad de la naturaleza, sino también de la interioridad misma de las creaciones históricas, de la sociedad humana y de sus formas, de las relaciones y de las condiciones con que ella se constituye y entreteje; de modo que el impulso para el movimiento y la transformación no viene sólo de fuera, sino también, y aún más, del interior de la asociación humana. De tal motlo, la necesidad se convierte de exigencia natural en fuerza generadora y motora de la historia; en el lugar del hombre abstracto de la naturaleza aparece el hombre real y vivo en la historia: real y vivo en cuanto colectividad asociada; en la historia, que es obra suya y, al mismo tiempo, condición y estímulo continuo de la obra sucesiva.

Por eso en esta nueva y más precisa posición de pensamiento cuatro puntos aparecen esenciales: *1)* la superación de la religión y la reconquista del hombre, como en Feuerbach; pero, además, con el reconocimiento del hombre en la sociedad concreta y no en el individuo o en la especie abstracta; 2) el despertar de la praxis histórica, es decir, de la actividad laboriosa e inexhausta de la humanidad, ya no ligada, como prevalecía en Eeuerbach, con la naturaleza estática, sino con el dinamismo de la historia, en variación progresiva, en la cual cada momento está ligado a las condiciones reales existentes. De modo que el pasado condiciona el presente y éste el porvenir; pero al mismo tiempo es también estímulo e impulso de la acción ulterior modificadora, de manera que el desarrollo histórico resulta de la confluencia y del contraste a la vez de dos elementos: las condiciones reales y la voluntad humana. Ésta es la *subversión* de la *praxis*, de la cual habla Marx: la aplicación a la historia del motivo esencial del naturalismo humanista de Feuerbach; *3)* en la dinámica de la historia, cuyo comienzo y desarrollo tienen orígenes y raíces en las necesidades, Marx es llevado al descubrimiento de la necesidad fundamental entre todas, que es la económica; pero es siempre una necesidad del hombre, no separada del hombre e independiente; *4)* en consecuencia, Marx, en el campo de la economía, como Feuerbach en el de la religión,

es inducido a atacar cualquier hipóstasis, cualquier proyección o divinización de lo que es y no puede ser más que obra y actividad humana. Por eso contra la economía ortodoxa, que realizaba una *Selbstentfremdung* análoga a la de la religión, convirtiendo las categorías económicas en eternas e inmutables dominadoras inflexibles del hombre, Marx ve en la economía nada más que un proceso histórico, obra del hombre, lo mismo que la religión. Pero separada del hombre, convertida en abstracta e independiente, como el dios de la religión, se inmovilizaba y se convertía en mito, como categoría eterna; unida con el hombre, fuerza viva dinámica, entraba en el orden de la mutación y del devenir histórico. La destrucción del fetiche significaba la reconquista de la praxis, el despertar de la conciencia y de las fuerzas revolucionarias, y el ponerlas en movimiento y en acción. Pero en acción consciente, es decir, consciente de que está ligada a las condiciones reales, y no es arbitraria, de que está condicionada en sus posibilidades y en la dirección y extensión de cada movimiento.

Esta derivación, formación y dirección esencial del marxismo aparece clara y evidente en la serie de los escritos de Marx y de Engels que preceden al *Manifiesto comunista,* El motivo esencial del humanismo de Feuerbach siempre reaparece en ellos.

En 1842, escribiendo Engels acerca de Carlyle, declaraba, de acuerdo plenamente con Feuerbach: "en la historia nosotros no vemos una revelación de Dios sino del hombre y sólo del hombre; el hombre debe reconocer y medir sobre sí mismo las relaciones de la vida; ha de juzgar según la esencia y ha de forjar el mundo según la exigencia de su naturaleza verdaderamente humana". Y Marx, en 1843, afirmando análogamente, contra Bauer, en *La cuestión judía:* "nosotros no convertimos los asuntos terrenales en teológicos, sino que convertimos los asuntos teológicos en terrenales", preanuncia aquella reducción de las cuestiones religiosas a sociales y económicas que aparece afirmada luego en las *Glosas a Feuerbach* y reaparece más tarde, en su insuficiencia y unilateralidad, en una página del *Capital.*

En el mismo año de 1843, repitiendo en *La critica de la filosofía del derecho de Hegel* que Dios no es más que el reflejo y la creación del hombre, reafirma el retorno a la persona humana.

Pero el tránsito de la crítica del cielo a la critica de la tierra, es decir, del derecho y de la política, es aquí declarado necesario por la conciencia de sí y por la revolución emancipadora; y de aquí Marx da el paso ulterior: las relaciones jurídicas y las formas del Estado no tienen explicación en sí mismas o en el desarrollo abstracto del espíritu, sino que tienen sus raíces en las relaciones materiales de ia vida. De modo que la anatomía de la sociedad humana debe buscarse en la economía política.

La misma orientación esencial se encuentra en la polémica de 1844 (en la *Deutsche Brüsseller Zeitung)* contra los principios sociales del cristianismo, acusados de quitar a los pacientes y a los trabajadores toda energía activa para la necesaria rebelión. La resignación a la miseria, presentada como pena expiatoria del pecado y prueba para la salvación del alma, hay que combatirla: "el proletariado tiene necesidad de su coraje, de su dignidad, de su orgullo y de su sentido de independencia más que del pan". Es la exigencia de la acción histórica que se afirma, de la acción que debe dirigirse contra la realidad existente en vez de resignarse a la aceptacióii pasiva, que debe sustituirse a la inerte expectación de la gracia divina y del milagro; es decir, que debe asignar a la necesidad, que la religión transforma en alimento de inactiva esperanza, su función y energía de estímulo propulsor de la praxis.

"La necesidad da a los hombres la fuerza —dice Marx en 1846 en su escrito contra el *Volkstribun* de H. Kriege—; quien necesita ayuda se ayuda por sí mismo. Las cosas no pueden quedar así, es necesario cambiarlas, y nosotros mismos, nosotros hombres, tenemos que cambiarlas."

Se llega de esa manera, en el desarrollo consecuente del humanismo de Feuerbach, al concepto de la *praxis revolucionaria* delineado en las glosas antes examinadas. Se llega aplicando aquel concepto —que representa en Marx y en Engels un retorno a Hegel, pero confluyendo en síntesis con el humanismo de Feuerbach— que Engels ya resumía en su primer escrito con la proposición: "la historia es para nosotros el uno y el todo". Y para Marx la comprensión de la historia se logra solamente mediante la *umwälzende Praxis.* He aquí el principio enteramente marxista que se afirma en las *Glosas a Feuerbach,* en el cual la relación entre el hombre y la realidad se resume y se emperna sólidamente en la acción, por la propia reciprocidad que se establece entre el conocer y el obrar. Para obrar es necesario entender la realidad, es decir, es necesaria una conciencia crítica e histórica del mundo, pero recíprocamente no se en-

tiende la realidad sino obrando sobre ella: "los filósofos han tratado de ***interpretar*** el mundo, pero es necesario ***cambiarlo***". He aquí la reciprocidad: es necesario, sí, interpretar para cambiar; pero es necesario igualmente cambiar para interpretar. La reciprocidad de estas condiciones y de estos presupuestos no puede entenderse sino en la ***praxis yue se subvierte.***

La realidad del mundo humano está en la historia. Pero en la sucesión de las edades que la constituyen, cada edad es como un puente entre dos riberas, que sería incomprensible en su existencia y en su función si no se viera más allá y más acá de él el camino que conduce al puente y que de él parte y se desenvuelve. Así, la conciencia del presente implica y exige dos condiciones a la vez: es decir, no solamente el pasado, que del presente contiene las raíces y las causas, las condiciones y los límites, sino también el porvenir, que debe expresar el significado y el valor del pasado y del presente.

Por eso la conciencia histórica, única conciencia plena de la realidad humana, debe abrazar en su visión toda la historia cumplida y por cumplirse, mirando a un horizonte siempre abierto, que se extiende indefinidamente en el futuro no menos que en el pasado. Sólo así se aprehende la visión de la humanidad que se produce y se renueva siempre a sí misma en el proceso infinito de la praxis que se subvierte. Pero precisamente por eso para interpretar el mundo es necesario querer cambiarlo; o sea, según el concepto de Marx, sólo en el revolucionario puede afirmarse una verdadera y plena conciencia histórica; puesto que sólo él, mientras por una parte no puede ni debe renegar del pasado si quiere ser consciente de sí mismo y de su acción, busca por otra parte en el futuro el desarrollo del presente, que debe explicar su significado y valor; y sólo por tal medio puede apresar verdaderamente la vitalidad y la fuerza creadora de la misma historia transcurrida.

Como había dicho Bruno, es necesario saber vivir ***vivos*** los años de los otros y los propios; pero sólo es posible ***revivir*** verdaderamente los años de los otros ***viviendo*** los propios; sólo es posible entender renovando, en el cambio y en el desarrollo activos. Desarrollo activo: en esto se diferencia el marxismo de la teoría de la evolución. El desarrollo es en ésta producto pasivo de un proceso de adaptación; en el marxismo es una conquista activa que se logra mediante la lucha.

7. La lucha de clases y la concepción crítico-práctica del materialismo histórico

¿Por qué mediante la lucha? ¿Y en qué esta lucha, en la cual consiste para Marx el proceso histórico, se diferencia de la lucha por la conquista progresiva del dominio sobre la naturaleza, de que hablaba Feuerbach?

Podemos aclararlo mediante un parangón con lo que sucede en el desarrollo orgánico y mental del individuo. En cada fase de tal desarrollo es necesario un equilibrio, iin ajustamiento; las fuerzas activas se sistematizan en ***formas,*** pero no se cristalizan en ellas; si las fajas ciñeran siempre ígualmente a un recién nacido que crece, terminarían por sofocarlo. Análogamente en la sociedad humana hay en cada fase del desarrollo, que es liberación continua y progresiva de ***fuerzas,*** la necesidad y la creación de formas de ajustamiento. Pero estas formas representan la constitución de intereses diferenciados, o sea, de grupos, de capas, de clases, interesadas en la conservación de las formas y de las relaciones existentes; el diferenciarse de la sociedad equivale a una escisión o laceración interior de ella, y es lo que sucede, precisamente, cuando fuerzas nuevas, solicitadas por una necesidad de crecimiento y expansión, avanzan impelentes, representadas por capas o clases que no pueden adaptarse a la sistematización precedente, sino que están interesadas en el desarrollo y en la superación de la condición existente.

La escisión se manifiesta entonces en la antítesis y en la lucha que de ella deriva; es ésta una lucha de las ***fuerzas*** de expansión contra la constricción de las ***formas*** que se oponen a ellas; pero no es solamente el esfuerzo del polluelo que rompe la cáscara inerte, p . que es lucha con las ***fuerzas*** vivas de conservación. La necesidad de nuevas formas contra la resistencia de las formas ya constituidas es una antítesis y un conflicto que en la realidad se concreta en chòque de fuerzas contra fuerzas, es decir, de clases contra clases: la lucha de clases aparece por eso, según la declaración del ***Manifiesto comunista,*** como esencia del proceso histórico y al mismo tiempo fuerza motriz del desarrollo.

Ciertamente esta lucha abre el camino a tres diversas posibilidades: el triunfo de las fuerzas conservadoras (con la cristalización de la vida social en un rígido régimen de castas); la consunción de los adversarios en la lucha (con la ruina de ambas clases, de lo que habla también el ***Manifiesto comunista);*** y, en

fin, además de estos dos resultados, que nunca son definitivos, el caso más normal de la prevalencia de las fuerzas de expansión sobre los obstáculos y las resistencias con la prosecución del desarrollo histórico de la civilización. ¿Cuáles son estas fuerzas de expansión que originan la progresiva superación de las formas sociales ya constituidas? Son todas las energías y las actividades crecientes de los hombres, que se pueden reducir al concepto de *fuerzas* de *producción,* de cuya expansión resulta precisamente la incompatibilidad de la permanencia de formas que se han convertido en vínculos, en estorbos y límites que urge romper y superar.

Pero estas *fuerzas* son los mismos hombres, con todo el complejo de las condiciones creadas por ellos y de las necesidades crecientes que los impulsan. El impulso hacia el desarrollo es siempre la necesidad, por la cual la actividad es despertada y excitada; y entre todas las necesidades hay una que es fundamental, más general, fuerte e impelente (en el complejo de la sociedad, se entiende, no en cada individuo), que todas las otras: es la necesidad y el interés económico. Pero esta necesidad no está nunca separada y aislada de las demás, ni de las otras formas de actividad, porque no es separable de su sujeto, el hombre, en el cual todas las exigencias, tendencias y manifestaciones de la vida se unifican en inescindible relación de acciones y reacciones. No se trata, pues, como alguien cree que Marx haya pensado, del instrumento técnico, que se ha convertido, en el proceso de sus transfoimaciones, casi en dios creador o en demonio dominador de la historia: separado del hombre se vuelve categoría abstracta e irreal, inconcebible en su misma existencia, absurdo en las relaciones de su génesis, de su desarrollo progresivo, de su acción en la vida social y en la historia humana. Y que Marx ve siempre en la creación y transformación de los instrumentos técnicos la actividad consciente del hombre, que a los fines de su función y por medio de ella va creando sus órganos —o sea que busca siempre la fuerza viva y activa de producción y de desarrollo en el hombre que actúa— resulta de modo evidente de las afirmaciones del **Capital** que cito más adelante.

Contra cualquier escisión, a la cual tiende la mentalidad abstracta de quien no comprende la historia y su concreta realidad, se reafirma aquí el principio de la unidad de la vida. No se trata de que en una parte está siempre la causa y en otra siempre el efecto (como bien decía Engels), sino de un cambio dialéctico incesante, de una reciprocidad de acción, que de las falsas

disyunciones analíticas de cualquier ***teoria de los factores*** reconduce a la síntesis de una concepción unitaria. Aquí está la vida real; allá la disección anatómica, que logrará aislar un órgano o un tejido, volviéndolo muerto e inerte, pero no nos dará nunca su relación vital con todos los otros y la medida de su eficacia. Esto sólo podrá manifestarse y aprehenderse en el cambio de acción fisiológica y en la intimidad del nexo funcional con todo el organismo y con todas las partes constituyentes.

El desarrollo de la economía no se verifica aisladamente, y tampoco puede entenderse de ese modo, sino unido con los demás elementos de la historia humana, con el desarrollo de todas las necesidades y de todas las demás formas de actividad. Un ejemplo característico lo presentan[53] Marx y Engels en la explicación del tránsito de la comunidad primitiva de los bienes de la horda y de la "gens" a la apropiación privada. Presentan ese tránsito como sucesivo a la introducción del pastoreo, cuando el reconocimiento de los propios hijos y el desarrollo del sentimiento paternal han surgido de la convivencia familiar continua, y ese impulso preferencial obra como disolvente de la comunidad de los bienes y determina la transición a la propiedad privada y a la transmisión hereditaria de padre a hijo. Es un cambio económico de capitalísima importancia que se cumple por la acción de sentimientos morales: es un caso típico de esa trama y trueque de acciones que no permite designar como causa única la llamada infraestructura económica y como simples efectos y reflejos carentes de eficacia histórica todas las llamadas superestructuras.

Esto no excluye, sin embargo, la preeminencia en la acción histórica del factor económico, porque entre todas las necesidades humanas la económica es la más inmediata y general, la más apremiante y fuerte, y como tal es decisiva en el desarrollo histórico. Ésta es la afirmación de Marx, en 1859, en el famoso prefacio de la ***Critica de la economia politica: "La*** estructura económica de la sociedad está constituida por el conjunto de las relaciones de producción, las cuales forman la base real sobre la cual se eleva la superestructura jurídica y politica a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona en general el proceso de la vida social, política y espiritual."

Cierto que hay en este pasaje alguna frase y afirmación que

[53] ***Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado.***

parecen exceder los límites de la reconstrucción antes delineada del pensamiento de Marx y justificar ciertas interpretaciones groseramente materialistas. Las relaciones de producción no sólo parecen —en su definición de *base real* y *condición* de todas las formas, de todas las superestructuras y procesos de la vida social y espiritual— aisladas e independientes, separadas de la unidad de la vida y de la fuente viva y activa, que es el hombre mismo; sino que esta aparente hipóstasis en función de causa trascendente parece confirmada por la declaración de que "las relaciones de producción, que corresponden a un grado determinado de la evolución de las fuerzas productivas materiales" son "determinadas, necesarias, independientes de la voluntad" de los hombres, de suerte que "no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, a la inversa, la existencia social la que determina su conciencia". Parece renovarse para la economía la hipóstasis que Feuerbach había atacado en la religión. Pero hay que considerar que en esas afirmaciones Marx alude a lo que algunas líneas antes llama la *anatomia* de la sociedad civil. Pero la anatomía no se refiere a la continuidad del proceso de desarrollo, sino al aislamiento de una determinada fase para descomponerla en sus elementos constitutivos. En esta separación de cada edad del flujo del proceso histórico, Marx ve que las relaciones existentes son independientes de la voluntad de los hombres de *esa* determinada edad, que las hallan ya constituidas y no pueden modificarlas ni forjarlas a su antojo, y no son, por consiguiente, dueños del modo de su existencia por una virtud absolutamente autónoma de su propia conciencia, sino dominados por las condiciones de su vida en la orientación y en la actividad de su conciencia misma.

Pero apenas pasa Marx, de semejante consideración anatómica y separada de cada edad, desvinculada de la continuidad del proceso histórico de desarrollo, a observar este último, he aqui que las ya definidas "relaciones *necesarias* de producción", *base* y *condición determinante* de la vida social y espiritual, no se convierten (como habría podido esperarse en virtud de tales palabras) en demiurgos de la historia, sino en materia cristalizada e inerte contra la cual se dirige la verdadera fuerza viva en movimiento y necesidad continua de desarrollo, es decir, el hombre. Al momento *critico* representado por la precedente consideración anatómica, sucede así el momento *práctico*, representado por la visión de la dinámica histórica; pero ambos momentos no se excluyen reciprocamente, sino que van cogidos en la unidad de

su relación a constituir la compleja concepción *critico-práctica* de Marx. La condición y lo condicionado son a la vez e igualmente necesarios para la realización del proceso histórico; pero, en la visión de su continuidad, la condición (que aparece como causa para la abstracta consideración anatómica) resulta en cambio como producto de la precedente actividad de lo condicionado, es decir, del hombre, que así vuelve a ser colocado en su puesto de actor y factor de la historia. El hombre, es decir, la humanidad, que constituye *las fuerzas de produccidn* que Marx llama *materiales*54 en cuanto dirigidas a la necesidad económica, que ya Hegel llamaba *materia* en contraposición al espíritu. Pero en esta activa reacción que se esfuerza y llega a la superación, muestran con toda evidencia cuán lejos se está aquí del determinismo materialista y cómo, por el contrario, se está en el terreno de la concepción dialéctica, la cual necesita de la realidad y eficacia de ambos opuestos para que el proceso de desarrollo se realice.

"A un cierto punto de su desarrollo —agrega Marx— las *fuerzas* productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las *relaciones* de producción existentes, es decir —lo cual no es más que la expresión jurídica del mismo hecho—, con las relaciones de propiedad en cuyo ámbito se habían movido hasta entonces. Tales relaciones sociales, que hasta entonces fueron formas evolutivas de las fuerzas de producción, se convierten en obstáculos. Entonces subintra una época de revolución social."

He aqui que, contra las cristalizadas relaciones de producción, surge la verdadera fuerza viva motora de la historia y creadora de las mismas relaciones de producción, como también de sus transformaciones históricas; *las fuerzas de producción*, es decir, los hombres, que actúan para satisfacer sus necesidades sobre la base de las condiciones existentes, pero con el intento y el esfuerzo continuo por superarlas. Y la cadena dialéctica se desenvuelve en reciprocidad incesante entre las *fuerzas* y las *formas*, lo condicionado *y* la condición, los hombres y las cosas, bajo el acicate inextinguible de la necesidad que impulsa la actividad al choque contra el límite y por eso a la lucha contra él. Pero aquí el límite no es, como en el naturalismo de Feuerbach, exterior al proceso histórico, sino que está injerido en él y es intrínseco a él, porque en el lugar de la inmutable naturaleza están

54 Pero poco más abajo las llama "fuerzas productivas *sociales*", siempre en contraposición con las *relaciones* de producción.

las relaciones de producción, históricamente creadas y siempre nuevamente forjadas. En esta cadena dialéctica dos condiciones aparecen: *1)* la imposibilidad de detenciones definitivas en cualquier punto del desarrollo de las fuerzas productivas (como en la negación de límites últimos hecha por Feuerbach); y por eso la inevitabilidad de las épocas de revolución social de que habla el pasaje referido; 2) la imposibilidad de saltar los anillos o de disolver el vínculo, que siempre liga lo condicionado a la condición, la antítesis a la tesis y la superación al límite. "Una formación social no desaparece hasta que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que contiene, y nuevas relaciones de producción no sustituyen a las viejas antes de que sus condiciones materiales de existencia se hayan desarrollado precisamente en el seno de la antigua sociedad."

Por eso Marx se coloca claramente contra dos utopías opuestas y, sin embargo, coincidentes en el defecto fundamental: la utopía reaccionaria, que cree poder detener el curso del desarrollo o hasta hacerlo retroceder; y la utopía revolucionaria, que cree poder en cualquier momento instaurar un *novus ordo* forjado en la mente, como si la concepción perfecta y la voluntad de realizarla, afirmándose en algunos teorizadores y agitadores (aunque sea con la adhesión inconsciente y por eso insegura de masas caóticas de descontentos) bastaran, sin preocuparse de la relación con las condiciones históricas existentes. Opuestas por la dirección, pero coincidentes en el fondo, estas dos utopías nacen de un mismo error: de la sobrevaloración de la acción política o de la fe en su omnipotencia por encima y en contra de las fuerzas productivas y sus exigencias ineliminables. Y basados en ésta creen poder suprimir, la una el empuje progresivo que nace del mismo grado de desarrollo ya alcanzado, la otra el apoyo que la exigencia innovadora debe encontrar en el propio terreno que pretende remover para obrar fecundamente. La separación abstracta de los dos momentos, que en la unidad concreta dan el proceso dialéctico de la historia, es la generadora única de ambas opuestas utopías. Ciertamente, ni aun el materialismo histórico de Marx niega la eficacia de la acción política; pero la subordina a dos condiciones: que siga y bordee el mismo camino que recorre el desarrollo de las fuerzas productivas y que lleve hacia una satisfacción mayor y más plena de la necesidad económica a fuerzas mis vastas y mis intensas que las que por otro camino y con diverso propósito (de conservación o de innovación) puedan conseguir satisfacción más adecuada de sus exigencias.

Pero si ella se ejerce en contraste con la dirección de las fuerzas productivas y de las exigencias que de ellas fluyen, antes o después está destinada a ceder o a romperse; si quiere construir sin el sólido fundamento de las fuerzas productivas o anticipándose a su desarrollo, le aguarda el fracaso. He aquí el error de las dos utopías (de la reacción y del revolucionarismo anticrítico), que consiste en ambas en una sobrevaloración de la acción política. He aquí el sentido en el cual el momento económico es para Marx *decisivo* frente a los otros.

Este principio significa que el conocimiento crítico de la realidad es la premisa necesaria para cualquier acción histórica. Significa que el materialismo histórico es —según la única definición exacta— una *concepción critico-práctica.* De la conciencia crítica de la realidad social a la praxis histórica: este camino señala la superación de la antítesis de voluntarismo y fatalismo en un concepto realista y vivo de la necesidad histórica. Tanto más realista y tanto mis vivo cuanto que la fórmula antes enunciada se trueca en su recíproca; porque si —como ya se ha dicho— no es posible cambiar sin interpretar, por otra parte sólo quien quiere cambiar y obrar sabe interpretar. El esfuerzo teórico del filósofo es vano si no está acompañado y sostenido por la voluntad de acción; sólo en la praxis histórica, pues, se cumple y se prueba en su verdad la crítica de la realidad social.

He aquí la filosofía de la praxis, que se identifica con el proceso de la historia. Huelga aclarar cuán lejos estamos con esto de todo concepto de fatalismo y automatismo. Es siempre, como he advertido, la aplicación al proceso histbrico de la relacihn entre el sujeto y el objeto que Feuerbach aplicaba a la conquista progresiva del dominio de la naturaleza por parte del hombre; es la misma unidad de teoría y de praxis.

La crítica de la economía política, que Marx hace en *El capital,* no es más que realización de este concepto de la unidad y convertibilidad recíproca de la crítica y de la praxis revolucionaria; se la considera como fundamento y guía de la acción del proletariado, mientras, recíprocamente, aparece posible sólo ante el movimiento proletario. Por la conciencia de esta recíproca dependencia, la concepción crítico-práctica se aleja igualmente de la fe en la omnipotencia de la violencia creadora y de la expectación mesiánica de una catástrofe automática, que se cumpla por la *autocritica* de las cosas o de los procesos económicos objetivos. Y el hecho de que a veces se hayan atribuido a Marx como elogio y a veces imputadas como reproche una y otra opues-

ta visión y que se hayan buscado en sus palabras las pruebas de ambas, demuestra que ni una ni otra pueden constituir su pensamiento. Ver en El *capital,* como muchos pretenden, el diseño de un proceso automático y fatal que se realiza fuera y por encima de los hombres, significa atribuirle la restauración en la economía de aquella *Selbstentfremdung* que él había atacado en la religión, lo mismo que Feuerbach.

¿Renuncia Marx a la reconquista del hombre creador de la propia historia? ¿Renueva acaso en el altar del Moloch económico la alienación de la actividad humana que Feuerbach había reprochado a la religión? ¿Reniega de la exigencia expresada en otra ocasión: *"nosotros mismos, los hombres,* debemos cambiar las cosas"? ¿Repudia acaso lo que había escrito en *La sagrada familia* contra el cenáculo baueriano, que hacía de la historia una hipóstasis trascendente, separada del hombre y por encima de él: "la historia no hace nada, no posee ningún *enorme poder,* no libra ninguna lucha. *Es más bien el hombre, el hombre efectivo y viviente, quien hace todo, quien posee y combate;* la historia no es algo que se sirve del hombre como medio para conseguir fines con los propios esfuerzos — *como si fuese una persona independiente* —, sino que *ella no es más que la actividad del hombre que persigue sus fines"?*

Si Marx hubiese hecho semejante renuncia y repudio, caería ciertamente la interpretación, que comparto con Arturo Labriola, de que Marx haya pretendido ser el Feuerbach de la econoníía y mostrar en ésta un proceso histórico obra del hombre, lo mismo que la religión; y debiera sustituirse con la más terminante afirmación de lo contrario. Quien suponga esto, debe rechazar las explícitas y repetidas afirmaciones de Engels, no solamente en las conocidas cartas sobre la interpretación materialista de la historia, sino también en la polémica con Dühring y contra Ernst, que repetía la "extravagante afirmación del metafísico Dühring, de que para Marx la historia se cumple casi automáticamente, sin la acción de los hombres *(los cuales la hacen) y* que estos hombres son movidos por las condiciones económicas *(que son, sin embargo, obra de los hombres)* como figuras de ajedrez". Y debe colocar además *El capital* fuera de la línea, y contra ella, de desarrollo del pensamiento de Marx que resulta de sus mismas declaraciones citadas: o decir, con Enrique Leone, que después del *Manifiesto comunista* la realidad humana de la lucha de clases se sustituye en Marx por el objetivismo fatalista de la negación de la negación, realizándose mecánicamente en las categorías económicas: la categoría del valor que genera la de la plusvalía, ésta que pare la fuerza de concentración, de la cual nace la fuerza de proletarización, que preparan juntas la base de la gestión social de los medios de producción. Frente a este proceso automático, al proletariado no le correspondería, pues, la acción y la lucha de clases, sino la renuncia a ésta para no obstaculizar el proceso mecánico, y la inerte expectación, como si se tratara del milagro esperado por el creyente.

Así, el marxismo sería el repudio y la anulación de todo el esfuerzo del humanismo de Feuerbach. Pero en realidad no es esto; y *El capital* no está de ningún modo fuera de la orientación que, sobre la base de las declaraciones mismas de Marx y Engels, hemos venido esbozando, y tampoco contra ella. Esto lo documenta de modo irrefutable en el libro I de *El capital,* un pasaje muy significativo, en el cual Sorel, en *Degeneración capitalista y degeneración socialista,* ha detenido un momento su atención, pero sin destacarlo debidamente.

A propósito de la tecnología, cuya historia crítica demostraría (observa Marx) cdmo las grandes invenciones innovadoras de los instrumentos de producción muy difícilmente pertenecen a un solo individuo, Marx se refiere a la "historia de la *tecnología natural,* es decir, a la formación de los órganos de las plantas y de los animales considerados como medios de producción para su vida", hacia la cual atribuye a Darwin el mérito de haber atraído la atención de los estudiosos. Y en esto interpreta el darwinismo en sentido lamarckiano, atribuyendo al naturalista inglés (que daba la máxima importancia, en la evolución biológica, a la lucha por la existencia y a la supervivencia de los más aptos como factores de la selección natural), lo que es característico del naturalista francés y de la escuela derivada de él (el neolamarckismo en contraste con el neodarwinismo), que basa el desarrollo de la evolución en el ejercicio activo de las funciones (en correspondencia con las necesidades), el cual desarrolla el órgano, si no lo crea directamente. Pero aunque haya un error en la atribución de la paternidad, lo que nos interesa en la referencia de Marx es la concepción de la propia evolución natural como producto de la actividad de la especie, ejercitándose para sus fines y forjando, en este ejercicio laborioso, gradualmente, los propios órganos. Es una concepcidn *historicista* de las especies naturales, en cuanto no se acepta sólo el principio de su transformación, sino que se la explica como derivante de la propia actividad de los organismos, que se crean casi a sí mismos, o sea los órganos de su

vida y del ejercicio de las funciones vitales. Se aplica a la formación de los órganos naturales la intuición que Spinoza había afirmado por primera vez a propósito de la creación de los instrumentos técnicos, observando que el hombre que siente, por ejemplo, la necesidad de utensilios de hierro, y no podría forjarlos sin poseerlos ya, o sea sin el martillo para batir el metal, supera la aparentemente insoluble dificultad con el proceso gradual del perfeccionamiento de los medios y de los resultados: utilizando primero instrumentos embrionarios y toscos para obtener los primeros resultados, que se convierten, a su vez, en instrumentos mejor adaptados para creaciones más perfectas, y así en adelante, en ese proceso continuado del desarrollo histórico, que Marx llamará después proceso de la *praxis que se subvierte.*

Esa aguda intuición histórica de Spinoza, que se emperna en la actividad humana, estimulada por la necesidad y dirigida a un fin de progreso, Marx la extiende —atribuyéndola a Darwin antes que a Lamarck— a toda la evolución biológica, que así resulta verdaderamente *historizada,* es decir, basada en la actividad de los seres vivientes antes que en su pasiva adaptación al ambiente. Lucha por la vida, pero viva y activa, en la cual el resultado de la transformación de los caracteres orgánicos no es una consecuencia indirecta que la especie experimenta pasivamente, sino un producto de la tendencia y de la acción continuada que ella desenvuelve.

A ese concepto activista Marx se adhiere de buena gana, puesto que encuadra en una intuición general de la vida y el concepto que él había ya afirmado de la vida de la humanidad: los hombres creadores de la propia historia, forjadores de los medios y de las condiciones de la propia existencia y del propio desarrollo. El concepto de las *fuerzas de producción,* ejerciéndose, y, por consiguiente, desarrollándose bajo el impulso de las necesidades, había ya surgido en su mente —como hemos visto— de la consideración de la historia humana; pero cuando toda la historia de la evolución orgánica se le ilumina por ese medio con nueva luz, apareciéndole como historia de la *tecnologia natural,* esto adquiere para él una sugestión nueva y más viva; y tanto más atrayente y persuasiva se le aparece su aplicación a la historia de la sociedad humana.

En esa aplicación, pues, como en la propia teoría naturalista, de la que ahora parte Marx, dos caracteres aparecen esenciales: la concepción *económica* del proceso de desarrollo entendido en su correspondencia con las necesidades vitales, y su interpreta-

ción *activista* como resultante de la continuidad de la praxis. Pero si el primer carácter no aparece en la historia humana con mayor relieve que en la de las especies animales, el segundo, al contrario, se acentúa por el conocimiento, que Marx toma de G. B. Vico, de que nosotros podemos poseer verdadera ciencia sólo de lo que hacemos, lo que vale precisamente para la historia por ser obra nuestra. "La historia —añade Marx después de las palabras citadas— de la formación de los órganos productivos del hombre social, base material de toda organización social, ¿acaso no merecería tales investigaciones? ¿Y no sería más fácil de realizar, *puesto que, como dice Vico, la historia del hombre se distingue de la de la naturaleza en que* NOSOTROS HEMOS HECHO AQUÉLLA Y NO ÉSTA?"

La historia de la humanidad se delinea de tal modo enteramente como desarrollo de las fuerzas *productivas;* éstas son las creadoras activas y conscientes, no resultado automático, de la historia. La humanidad, que explica en la acción creadora sus capacidades de produccióri —forjándose en el desarrollo de la tecnología un número indefinido de órganos artificiales de potencia creciente sumados a los Grganos naturales, únicos que logran forjarse las plantas y los animales—, adquiere condiciones incesantemente renovadas, en correspondencia con las cuales varían también y se modifican las relaciones sociales y todas las disposiciones y las actitudes intelectiiales con ellas conexas. Éste es, para Marx, el concepto unificador de la interpretación histórica.

"La tecnología descubre el proceder activo del hombre sobre la naturaleza, el proceso de producción inmediata de su vida, y así también sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que de ellas nacen. La historia de la religión misma, si hace abstracción de esta base material, no es crítica. Es, en efecto, mucho más fácil encontrar por el análisis el núcleo terrenal de las nebulosidades religiosas que deducir, por el contrario, de las relaciones de vida real sus formas celestiales. Éste es el único método niaterialista y, por lo tanto, científico. Las fallas del materialismo abstracto de las ciencias naturales, que excluye el proceso histórico, se dejan ver en las representaciones abstractas e ideológicas de sus corifeos así que se aventuran fuera de su especialidad." [55]

Ahora bien, la conciericia de la necesidad de mantenerse ale-

[55] *El capital,* libro I, cap. XIII, p. 283 n., versión dc J. B. Justo. [T.]

jado del materialismo abstracto de las ciencias naturales, que no tiene en cuenta el desarrollo histórico, quiere decir, en el campo de la economía política, precisamente esto: necesidad de no apartarse de la visión de las fuerzas activas y conscientes que, en su acción y en el desarrollo que de ésta surge, determinan el curso del desenvolvimiento histórico. La ciencia natural llega a ser concreta, es decir, histórica, cuando estudia la historia de la *tecnología natural,* esto es, la formación de los órganos considerados como niedios de producción para la vida, o sea, forjados paso a paso y transformados y desarrollados por el ejercicio activo de las fuiiciones correspondientes a las necesidades vitales. Y la ciencia del hombre también puede ser concreta, es decir, histórica, cuando concentre su atención sobre todo en la historia de los órganos productores, siempre que no olvide --para apresarla en su hacerse y así verdaderamente entenderla y conocerla— que, como enseñaba *G.* B. Vico, somos nosotros, los hombres, los que hacernos toda la historia de la sociedad huniana. La historia natural no debe piescindir de los organismos y de la dinámica de sus necesidades, sino fundarse en ellos; la historia humana debe basarse en el hombre y en su actividad.

Ahora bien, *El capital,* en el cual esta conciencia histórica es afirmada tan claramente, podría constituir jamás su repudio absoluto y presentarnos el aiitomatismo abstracto de procesos que se desenvuelven objetiva y fatalmente por encima y fuera de los hombres? {Podría entiar todo en los cuadros de aquel materialismo abstracto, esto es, antihistórico, rechazado claramente por Marx?

En absoluto; Marx no presenta —para quien sabe ver— un proceso automático y fatal del capitalismo, ni en el terreno del pasado lejano —en el cual la acumulación primitiva, que está en el origen del capitalismo, cumpliéndose con la expoliación de los trabajadores libres (pioductores-consiimidores), que convierte en proletarios asalariados, es obra de una violencia voluntaria—; ni en el pasado más próximo ni en el presente, en los cuales ese desarrollo ha de desembocar en la revolución proletaria.

Se objeta que para Marx es inevitable que la competencia genere la concentración de los capitales, e ineluctable que la industrialización forme el ejército de reserva de los desocupados y produzca por eso la miseria creciente; por lo que, a raíz de la concentración en los dos polos opuestos de la riqueza y de la miseria exasperada, se prepara la conclusión fatal de la expropiación de los expropiadores.

Pero todos estos procesos no son objetivos, no se cumplen fuera de los hombres y sin ellos; son siempre los hombres quienes, estimulados por el interés, despojan a otros, luchan entre si, acumulan o sucumben, forman los grupos antagónicos entre los cuales y por los cuales los procesos se desarrollan.

¿Acaso la concentración progresiva es una ley mecánica a la cual la propia burguesía no podría sustraerse, como el mago que no sabe dominar el demonio que él mismo ha evocado? Pero el demonio no está fuera, sino dentro de los hombres; es el interés, que ciertamente los arrastra por un camino fatal, pero como impulso interior, vivo y obrando en el espíritu humano y en la voliintad.

La concentración de las riquezas y la miseria creciente no son leyes absolutas e ineluctables, sino de *tendencia:* o sea, procesos que se cumplirían, cadenas de consecuencias que se desenvolverían, si fuesen aislables de la concreta vida social y de las acciones de clase, que pueden contrastarlos y limitarlos. Y para la miseria creciente la representación viva de la tendencia vale precisamente como la creación de un *mito;* sirve para despertar las fuerzas qiie deben oponérsele, excitando la conciencia de clase y moviéndola a la organización de la acción de clase.

En efecto, la hipóstasis, que Feuerbach combatía en la religión, no tiene siempre, como en ésta, por resultado la renuncia del hombre a la actividad propia por el abandono de sí mismo y de las propias aspiraciones a la potencia exteriorizada. Esto acaece cuando en el poder proyectado fuera de sí se coloca, como en Dios, la satisfacción ideal de las propias necesidades o, como en la adversa naturaleza leopardiana, la desesperada e ineluctable negación; pero cuando se objetiva, al contrario, el malestar y la insatisfacción en una supuesta causa, externa pero en relación con nuestra acción, ocurre el proceso opuesto, que Feuerbach ya había visto desenvolverse en la relación del hombre con la naturaleza, límite y obstáculo contra el cual la acción se excita y se deipliega para la conquista victoriosa.

Toda la objetivación de que Marx se sirve, de procesos que se cumplen, sin embargo, por obra de los hombres, y que por los hombres pueden ser favorecidos o contrastados, acentuados o limitados, toda su proyección desde la interioridad de la praxis humana a una exterioridad qiie los convierte casi en *naturaleza* opuesta al hombre, tiene precisamente el intento y la tarea de suscitar más vivamente la acción, despertando una conciencia más aguda de iin peligro amenazante.

En todo el análisis de *El capital* está siempre este fin de la acción, para la cual se quiere despertar la conciencia de clase y, a la vez, por consiguiente (coherentemente con la concepción crítico-práctica), infundir el conocimiento de las condiciones históricas de toda acción de clase del proletariado. **A** despertar la conciencia de clase está dirigido todo el análisis de la explotación y de la *plusvalía;* a comunicar el conocimiento de las condiciones de la praxis histórica tiende el examen de los desarrollos del capitalismo y de las consecuencias a las cuales estos desarrollos conducen.

El despertar de la conciencia del proletariado se suscita cuando se muestra cómo en el capitalismo, que señala el máximo y más típico desarrollo del régimen de la *mercancia,* también el hombre con su fuerza de trabajo se convierte en mercancía. Y como el salario no es, pues, una medida del trabajo realizado, sino un efecto de la relación de la demanda y de la oferta, se hace posible la *plusvalía,* con la cual se constituye la ganancia del capitalista, es decir, la existencia de un trabajo no pagado, que aparece tal en la comparación con una sociedad de productores libres, libre del dominio de la mercancía.

De suerte que la conciencia de la condición presente del proletariado, o sea su conciencia de clase, implica esa concepción de una sociedad de productores libres, no organizada para el provecho individual, sino para la producción social con relación a las necesidades sociales: conciencia de la realidad actual y aspiración a un ideal diverso se implican recíprocamente, y por eso la conciencia de clase se unifica con la acción de clase.

En ese resultado confluye, por el acicate de la amenaza de consecuencias cada vez más graves, la crítica de las *tendencias* inherentes a la competencia capitalista. Ésta, en la lucha desenfrenada y en la producción caótica que origina, determina un choque feroz de intereses entre individuos, grupos y pueblos, originándose así conflictos armados y crisis periódicas. Y de las guerras y de las ruinas la víctima primera y principal es siempre el proletariado, que por esta visión de las consecuencias del capitalismo es cada vez más excitado a la lucha.

De este modo el despertar de la conciencia de clase, que está ligado, como se ha dicho, a la aspiración hacia una sociedad de productores libres, es decir, de una *humanidad asociada* que elimine todas las diferencias y antítesis de clase, es también conciencia humanista universal y hace del proletariado el realizador del *humanismus* feuerbachiano. Pero este despertar y esta aspiración entran siempre, para Marx, en el cuadro de su concepción critico-práctica.

"La humanidad se propone únicamente los fines que puetle alcanzar": esta proposición de Marx, que por cierto no es exacta como comprobación histórica, adquiere la plenitud de su valor cuando se la considera como criterio normativo, que Marx imponía a la obra propia y a la praxis histórica del proletariado.

"Que la tarea y el fin mismo aparezcan solamente donde existen las condiciones materiales para alcanzarlos o por lo menos estén en el proceso de su devenir", vale, más aún que para toda la historia humana (en la cual la segunda alternativa aparece ciertamente más verdadera que la primera), para la dirección y el impulso que Marx quería dar a la conciencia y a la acción de clase del proletariado. La aspiración, que quería difundir y hacer críticamente consciente de sí misma, ya no era para él, como para los utopistas, un hermoso sueño o un hermoso cuadro de literato o filósofo; era la dirección de la praxis histórica de una clase, y podía y debía serlo porque estaba conforme con las tendencias y el camino de las fuerzas productivas en expansión.

En efecto, el industrialismo, al desarrollar el trabajo asociado y las enormes posibilidades productivas, ha generado una posibilidad nueva en la historia: la satisfacción de las necesidades sociales por medio de la producción social. El capitalismo genera al proletariado, su conciencia de clase, la posibilidad de la realización de sus fines de clase. Por eso la praxis histórica quiere siempre estar unida e identificarse con la conciencia crítica de la realidad; cada fin debe ser medido con las condiciones reales de su realización.

Más que un hecho —no siempre real—, Marx expresaba, en las proposiciones citadas, la exigencia —fundamental en toda acción que quiera ser *histórica,*. esto es, fecunda en resultados eficaces y durables— de que la humanidad se proponga solamente problemas que pueda resolver y fines que pueda alcanzar. Y en esta conciencia critica, convertida en guía y norma de la acción histórica, está lo propio de la concepción de Marx, cuya importancia y grandeza estriba precisamente en esto: en ser la conciencia histórica del movimiento proletario.

El tránsito del naturalismo al historicismo, que Marx realiza partiendo de Feuerbach, se concreta insertándose, según la exigencia de su propia doctrina, en la praxis histórica de su edad.

II. GÉRMENES EN BRUNO, BACON Y SPINOZA DEL CONCEPTO MARXISTA DE LA HISTORIA

En la III de las ***Glosas a Feuerbach*** publicadas por Engels como apéndice a su escrito ***Ludwig Feuerbach*** y ***el fin de la filosofía clásica alemana,*** Carlos Marx aplicaba a la explicación del proceso de desarrollo de la historia su concepto de ***praxis,*** que sintetiza su propia solución del problema de la realidad objetiva, del conocimiento y de la vida social humana, y escribía contra las utopías reformadoras de los materialistas tipo Helvétius y Owen:

"La doctrina materialista que sostiene que los hombres son producto del ambiente y de la educación y que cambian con el variar del ambiente y de la educación, olvida que el ambiente es transformado precisamente por los hombres y que el educador mismo debe ser educado. Por eso concluye necesariamente por dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales se considera sobresaliente sobre la otra (por ejemplo, en R. Owen). La coincidencia del variar del ambiente y de la actividad humana, o la autotransformación, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como praxis revolucionaria."

El significado esencial de este concepto de la *umwälzende* ***Praxis*** no era aprehendido por Feuerbach, que sin embargo había vislumbrado en la continuidad del proceso histórico – que la humanidad recorre en su marcha — un desarrollo determinado por el impulso de la necesidad; no lo había aprehendido, porque el significado pleno de aquel concepto sólo podía afirmarse en una visión crítico-práctica de la humanidad y de su historia; es decir, en una visión que no fuese ni pura negación y repudio de la historia, como en Feuerbach, ni sólo interpretación teórica, como en la mayoría de los filósofos, sino también y especialmente acción concreta, es decir, inserción de la propia actividad en la realidad del proceso histórico.[1]

Ésa es precisamente la posición característica del problema en Marx: "Los filósofos —dice la glosa XI— sólo han ***interpretado*** diversamente el mundo; pero se trata de ***cambiarlo.***" La interpretación que se limite y se detenga en sí misma es pura teoría y, por consiguiente, abstracción; es anatomía que sólo

[1] Cfr. el capítulo antecederite sobre "Feuerbach y Marx".

puede disecar el inerte cadáver, mientras que la acción es también, necesariamente, conocimiento e interpretación, pero debe asir la vida en actividad funcional para poder insertarse eficazmente en ella e imprimirle nuevas direcciones. Para comprender la realidad es preciso vivirla; pero vivirla no es ser espectadores inertes o negadores desdeñosos, sino actores activos. Luego —dice Marx— para obrar sobre la realidad, es preciso indudablemente entenderla (exigencia crítica); pero —agrega— no se la entiende verdaderamente sino obrando sobre ella (exigencia práctica); la reciprocidad de ambas exigencias forma la unidad dialéctica de la concepción critico-práctica de la historia. Según esta, el proceso de la historia resulta un continuo vuelco de la praxis humana, un constante. movimiento dialéctico de oposiciones y negaciones, una lucha incesante. ¿Por qué? Porque toda actividad sólo surge de una insatisfacción, del sentimiento de un malestar y de una necesidad, es decir, de un contraste entre las exigencias vivas e impelentes, suscitadas y estimuladas por la realidad misma, y las condiciones excitadoras, contra las cuales aquéllas chocan.

Este móvil impulsivo de la necesidad está en las raíces de la historia, porque está en toda la naturaleza y en toda la vida, tanto de los animales como del hombre; pero de las raíces pasa a todo el curso de la historia misma de las sociedades humanas y constituye su móvil propulsivo. Aun en la vida orgánica, ve Marx (según una concepción activa del evolucionismo, más bien lamarckiana que darwiniana) un desarrollo de *fuerzas,* que en cada fase de su desarrollo se sistematiran en ***formas,*** que constituyen el temporario orden y equilibrio; pero el desarrollo, que en su relación con las condiciones naturales externas suscita y libera progresivamente fuerzas nuevas (esto es, nuevas necesidades y nuevas exigencias de conservación y de crecimiento), las pone en contraste con la insuficiente correspondencia de las mismas formas orgánicas ya constituidas. Así, para el evolucionismo tal como Marx lo entiende (verdadera *historia,* de la cual la especie es actora y creadora, y no simple producto o resultado pasivo) todo el desarrollo natural no es pasiva adaptación al ambiente, sino actividad de lucha por la vida, que luchando produce una continua superación, una progresiva transformación de las fases ya alcanzadas; es decir, es —según el descubrimiento que en ***El capital*** (libro I, cap. xv) Marx atribuye a la teoría de la evolución— una "historia de la ***tecnología natural,*** es decir, de la formación de los órganos de

las plantas y de los animales, considerados como medios de producción para su vida". Pues bien, este mismo proceso, que constituye la historia natural de los organismos, para Marx constituye también la historia de las sociedades humanas, de la cual precisamente deduce la concepción afirmada. Aun en la historia hay *fuerzas* vitales que, desarrollándose, van, bajo el estímulo de la necesidad, a chocar contra las *formas* ya alcanzadas, *y* en esa lucha determinan su superación y transformación.

La historia para Marx es tal (es decir, movimiento y cambio progresivo interiores) en cuanto es continuo estallido de conflictos entre las fuerzas productivas en creciente desarrollo y las relaciones ya existentes de propiedad y producción. Por eso es sobre todo lucha de clases; y en ésta el desarrollo de las fuerzas productivas está estrechamente ligado, como efecto y causa, a la vez, al desarrollo de los medios de producción. El interés histórico de este desarrollo tecnológico reside precisamente en su esencial conexión con el desarrollo de las fuerzas productivas, y por consiguiente, de las relaciones y de las luchas de clases, que son para Marx momentos fundamentales de la historia humana. "La historia de los órganos productores del hombre social (agrega Marx en el citado pasaje de El *capital)* ¿acaso no será también digna de tales investigaciones? ¿No será más fácil llevar tal empresa a buen término, puesto que, como dice Vico, la historia del hombre se distingue de la de la Naturaleza en el hecho de que nosotros hemos forjado aquélla y no ésta? La tecnología descubre el proceder activo del hombre sobre la Naturaleza, el proceso de su vida material, y por ende el origen de las relaciones sociales y de las ideas o conceptos intelectuales que de él derivan. Así, en el materialismo histórico se supera el materialismo abstracto de las ciencias naturales, que no tiene en cuenta el desarrollo histórico."

Para Mam, pues, este desarrollo histórico es entendido y visto concretamente sólo en cuanto esté basado en la consideración de los hombres como factores de la historia, de los hombres considerados en la plena realidad concreta de su ser natural y social. El móvil propulsor de la acción humana, en la vida y en la historia, son las necesidades ("la necesidad da a los hombres la fuerza", escribe Marx en polémica con Kriege, 1846): las necesidades, que son sucesivamente suscitadas y dirigidas por las condiciones históricas en las cuales los hombres viven, y que a su vez determinan y dirigen la acción, siempre en relación con esas condiciones histhricas. La frase del prefacio de la *Critica* de *la economia política,* "la humanidad se propone únicamente los fines que puede alcanzar", expresa precisamente el convencimiento de esta conexión y dependencia. "La tarea y el fin mismo -agrega Marx— sólo aparecen donde las condiciones materiales para alcanzarlos existan ya o por lo menos se hallen en su proceso de desarrollo." Con esto Marx alude también a otro aspecto de la concepción crítico-práctica de la historia, junto a lo que paladinamente expresa: es decir, no aclara sólo que los fines dependen constantemente de las condiciones y de los medios existentes, en cuanto a las direcciones y a las proporciones que asumen, sino que fija también la exigencia de que exista confianza en la efectuabilidad de los mismos fines, como condición necesaria para que éstos asuman el carácter práctico de fines, es decir, para que la acción sea estimulada y puesta en movimiento. Toda proposición de fines es un principio de acción, y toda acción es siempre una afirmación de confianza en la efectuabilidad del fin propuesto, es decir, en la posibilidad de conseguir la satisfacción de la exigencia motora, en la fecundidad (próxima o remota) del dispendio de fuerzas, en que consiste la acción; la desconfianza en el resultado, el convencimiento de la, vanidad o, cosa peor, de la nocividad de los esfuerzos, detiene la acción; y cualquiera que sea el malestar presente, en vez de determinar el progresivo desarrollo del curso de la historia, produce su estancamiento en fases de suspensión y disolución.

En esta multiplicidad de aspectos y de elementos que presenta la concepción crítico-práctica de la historia, delineada por Marx, se revela su profundidad y constante adherencia a la realidad del proceso histórico: la exigencia de la indisolubilidad del hacer y del conocer, del vivir y del interpretar, del transformar y del entender, significa, para cada uno de estos binomios, unidad y dependencia recíproca (no unilateral y unívoca) de ambos términos entre sí; tesis y antítesis que sólo en la unidad dialéctica de la síntesis tienen su realidad concreta y viva. En esto reside, a la vez, el valor teórico y la eficacia práctica de semejante concepción, y ésta sólo podía surgir en la mente de un pensador que fuera hombre de acción y de un hombre de acción que fuera pensador, y que perteneciera, además, a una edad en la cual, entre condiciones de malestar y de impaciencia vastamente difundidas, fermentaran vivamente tendencias de critica y exigencias de renovación y de transformación.

Precisamente por esta última consideración podemos preguntarnos en qué medida otras edades de luchas y de fermentos

renovadores hicieron germinar en la conciencia de alguno de sus más eminentes representantes algún embrión de concepción crítico-práctica de la historia. Esta concepción eminentemente historicista, presupone, pues, como he mostrado en otra parte? el vivo conocimiento de la función histórica, ejercida por la herencia del pasado, y es por consiguiente más fácil que aparezca en los casos en los cuales el problema de la renovación abarque un campo y un proceso de desarrollo que en la sucesión de sus momentos revele más claramente la constante presencia y acción de los momentos anteriores. Esto ocurre particularmente en los casos en que los resultados del pasado se convierten en medios para las conquistas futuras, como sucede en el desarrollo del conocimiento y de la tecnología humana. Y no habrá que sorprenderse, por lo tanto, de encontrar en el momento histórico del Renacimiento y en la iniciación de la edad moderna, en Bruno, Bacon y Spinoza, el planteamiento de problemas y la afirmación de conceptos en los cuales la intuición de la *umwälzende Praxis* se preanuncia parcialmente y se va delineando. Porque el período histórico al cual ellos pertenecen es un período de vigoroso impulso y arrojo para la conquista de caminos antes cerrados y de campos todavía inexplorados en el mundo del conocimiento y en el de la acción; es un período férvidamente ansioso de conocer y de poseer, de entender y de dominar la realidad, de penetrarla intelectualmente y de plegarla prácticamente a los propios fines y necesidades. Es un período en el cual la exigencia de la libre actividad del pensamiento indagador está en íntima conexión con la de la traducción del conocimiento teórico en potencia práctica. En esto ve Bruno la característica del hombre: "Los dioses (se dice en el *Spaccio*) dieron al hombre el intelecto y las manos y lo hicieron semejante a ellos, dándole facultad sobre los otros animales; ésta consiste no sólo en poder obrar según la naturaleza y su curso ordinario, sino también, más allá, fuera de sus leyes, así que —formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes, con el ingenio, con esa libertad sin la cual no existiría tal similitud—, pudiera mantenerse dios en la tierra." [3] Bacon ve y afirma aún más claramente que "sciencia et potentia in idem coincidunt"

[2] "Revolutionarer Geist und historischer Sinn", en *Archiv f. Geschichte*, etc., hesg. v. Grünberg, vol. VI, y en *Sulle orme di Marx*, 3ª y 4ª ed. italiana, y *Espíritu revoluc. y conciencia hist.*, ed. Pop. Arg., Buenos Aires, 1956.

[3] Cfr. *Dialoghi morali*, ed. Gentile, p. 143.

(ciencia y potencia coinciden); que "quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est" (lo que en la contemplación tiene el valor de causa, en la accibn tiene el valor de regla); que la "sciencia naturalis" es también "designatio novorum operum" (designación de nuevas obras); [4] de modo que el tratado "de interpretatione naturae" (sobre interpretación de la naturaleza) es también un tratado "de regno hominis" (del reino del hombre).

He ahí por qué también el problema del desarrollo del conocimiento humano tiende a aparecer ligado y afín con el del desarrollo de la tecnología, o casi él mismo como problema de tecnología, en cuanto la mente humana y su potencia intelectual aparecen como el "instrumentum instrumentorum" (instrumento de los instrumentos), y el método o proceso que ella aplica resulta el instrumento o el organon del cual se sirve. El desarrollo tecnológico, pues, en la evolución natural de los animales como en la evolución histórica de la humanidad, es justamente una sucesión de momentos, en la cual cada punto de llegada marca siempre un nuevo punto de partida; cada resultado se convierte de continuo en medio de nueva producción; cada presente se revela constantemente generador del futuro, por cuanto él mismo ha sido engendrado por el pasado y contiene en si el producto de aquél como fuerza operante e instrumento eficaz para acciones y conquistas nuevas. Y, por lo tanto, en el mismo momento en que el Renacimiento y el comienzo de la edad moderna se presentan tendidos en un esfuerzo de emancipación intelectual del yugo del medieval principio de autoridad, no se ponen siempre en actitud de negadores del pasado y de su valor, sino que afirman también el principio historicista de la continuidad y de la dependencia de las edades nuevas de las antecedentes, también (hasta a veces sobre todo) cuando se rebelan contra estas últimas en nombre de sus propias exigencias vitales.

Precisamente por eso el problema nuevo, característico de esta edad, es el problema del progreso; problema de interpretación y de innovación a la vez, por lo que la exigencia de entender el mundo humano se identifica con la de cambiarlo. Todo esto en un terreno bien distinto, naturalmente, del de las luchas sociales, en el cual se concentra más tarde la atencibn de Marx; pero, como éste nota justamente, los problemas y los fines que cada edad se propone están ligados con las particulares con-

[4] *Novum organum*, I, 1, 3, 8.

diciones históricas que le son propias. El concepto, pues, de progreso se introduce precisamente, con Bruno y con Spinoza (y en parte, también, con Bacon), como visión de un proceso dialéctico de la historia: visión de una actividad de superación, que debe ser a la vez asimilación y antítesis de las condiciones ya logradas. Nosotros, dice Bruno en la Cena *delle* ceneri, somos más viejos y tenemos más larga edad que nuestros predecesores, es decir, podemos saber más que ellos y superar el punto que ellos alcanzaron, pero con una condición: que no hagamos como esas edades de estancamiento y de decadencia, "que no vivieron los años ajenos (pretéritos) y, lo que es peor, vivieron muertos sus propios años".[5]

Vivir los años ajenos o pretéritos significa asimilar vitalmente los resultados y productos de la actividad de las generaciones precedentes; pero esto no es posible sino viviendo vivos los años propios, o sea, afirmando la propia exigencia de vida en la acción que supera y trasmuta las formas de vida ya logradas. Comprender es vivir, pero vivir es superar. Es la exigencia que expresa después Marx: para comprender verdaderamente la realidad no se trata sólo de querer interpretarla, sino de querer cambiarla (glosa XI); de la intuición pura es necesario pasar a la praxis y entender el significado que los revolucionarios dan a la actividad crítico-práctica (glosa I).

También Bacon expresaba, aunque menos vigorosamente que Bruno, la misma exigencia cuando, siguiendo las huellas de este, afirmaba la necesidad de una vitalidad, que no pretenda ser negación y repudio de una dependencia vital del pasado, de donde se ha originado y alimentado, sino que afirme al mismo tiempo la independencia igualmente vital de la propia actividad y del propio ulterior desarrollo.

Las generaciones, hijas del Tiempo (o sea de la historia), no deben, en nombre de la novedad, pretender reducir a la nada y eliminar la antigüedad, imitando en el error al pasado que pretenda negar los derechos del porvenir; pero no deben tampoco detenerse en la inmóvil reverencia hacia el pasado mismo, sino proceder adelante animosamente: "non restitandum sed alacriter progrediendum" (no detenerse, sino progresar enérgicamente). (De *argumentis scientiarum,* I, 38). Pero lo que Bacon presenta como justo medio entre dos extremos o errores

[5] *Dialoghi Metafisici, ed.* Gentile, pp. 18, 28-29. Cfr. Mondolfo, "Per una visione realistica del problema del progreso", en *Nuova revista storica,* 1929.

contrarios, en Bruno está más lúcidamente intuido como unidad y dependencia recíproca de dos momentos igualmente necesarios, es decir, del comprender y del superar, ambos condicionados por la actividad vital, que es asimilación y transformación al mismo tiempo.

El concepto de que sólo quien vive los años propios (es decir, siente la exigencia del ulterior movimiento libre) puede revivir los años ajenos, es efectivamente el mismo de Marx, es decir, que sólo quien quiere cambiar puede verdaderamente comprender, o sea, que sólo el revolucionario es verdadero intérprete de la historia. Concepto más profundo que el expresado por Bacon, porque viene a unir más sólidamente el pasado con el porvenir en la continuidad de la historia, o sea, la tesis y la antítesis en la unidad de la síntesis; concepto que en Bruno aparece en la observación de que a través de la sucesión de las edades las conquistas no deben simplemente acumularse (crecimiento extensivo), sino convertirse continuamente en aumento de fuerzas y de capacidades (crecimiento intensivo).

Esta conversión de los resultados en instrumentos de ejercicio de las energías, y por ende de desarrollo de su fuerza de acción, aparece ligada a la actividad vital, incontenible en las fajas protectoras que intentaran aprisionarla; y muestra mejor, al mismo tiempo, el carácter dialéctico del proceso en el cual dicha actividad vital se desenvuelve.

Proceso dialéctico, ya en cuanto es continua superacidn, ya en cuanto es incesante conversión de los resultados en instrumentos, es decir, en acrecentamiento de potencia que se trasmuta a su vez en conquista de resultados nuevos, los cuales se convierten a su vez en órganos de ulteriores producciones, en ininterrumpido proceso infinito, que es precisamente el que Marx llama de la *umwälzende* Praxis. Todo problema de desarrollo y de transformación histórica halla en este proceso su solución concreta, y al mismo tiempo aparece siempre asimilable e identificable con el problema de la tecnología, en el cual justamente Marx esquematiza —en la parte ya recordada de *El capital*— todo devenir histórico de la humanidad.

Esta asimilación esquemática había sido tamhidn intuida por los pensadores que hemos nombrado. Las expresiones de Bacon antes citadas muestran cuán persuadido estaba íntimamente de que el problema de la adquisición del saber (que para él es problema de potencia del hombre) fuera esencialmente un problema de tecnología, en cuanto que el método de la in-

vestigación es un instrumento (*organon*) y la mente que lo crea y lo utiliza es ella misma el "instrumentum instrumentorum" que forja y pone en acción todos los otros instrumentos de la potencia humana de dominio sobre las fuerzas naturales. Pero Bacon recogía la inspiración de este concepto quizás en Bruno, quien había visto en el *Spaccio*, como se ha recordado, la unidad entre la acción del intelecto y la de la mano: "ha determinado la providencia que [el hombre] esté ocupado en la acción por las manos y en la contemplación por el intelecto, de manera que no contemple sin acción y no obre sin contemplación" (143). El desarrollo industrial es así también desarrollo tecnológico, como el tecnológico es también desarrollo intelectual.

Por eso tal vez Spinoza era llevado a considerar perfectamente idéntico el problema que se refiere al conocimiento y el que concierne a la tecnología: el primero no se logra sin el instrumento seguro de un método verdadero, como la segunda no obtiene sus resultados sin los instrumentos materiales apropiados; pero como el método verdadero no se puede, a su vez, poseerlo sin conocimiento, ni el instrumento sin industria, y, por otra parte, como el hombre, en el estado primordial, no posee ni el uno ni la otra, ¿cómo podrá nunca llegar a forjarse los instrumentos intelectuales y materiales indispensables para tales producciones? Aquí está, en otro terreno, el problema ante cuyas dificultades naufragaban las utopías reformadoras que Marx criticaba en la III glosa a Feuerbach. La reforma del ambiente supone los reformadores, ¿pero dónde surgirán éstos, si para llegar a serlo necesitan ser antes reformados por el ambiente? He aquí el problema del proceso histórico como está ya delineado por Spinoza con el ejemplo típico de la tecnología:[6] "para forjar el hierro se requiere un martillo, y para tener un martillo es necesario fabricarlo, para lo cual hay necesidad de otro martillo y de otros instrumentos, y así hasta el infinito; de modo que alguien podría intentar probar que los hombres no tienen ninguna posibilidad de forjar el hierro".

¿Cómo se resuelve el problema aparentemente insoluble? Spinoza responde: "como los hombres con los instrumentos congénitos, han podido, primeramente, aunque con grandes dificultades y de modo imperfecto, realizar las obras más fáciles, y cumplidas éstas, lograr otras más difíciles, con menos trabajo y con mayor perfección, y así, gradualmente, procediendo de las obras más simples a los instrumentos, y de éstos a otras obras y a otros instrumentos, llegar al punto de poder realizar con poco trabajo tantas y tan difíciles obras. Así también el intelecto se crea por su fuerza nativa los instrumentos intelectuales, con los cuales conquista nuevas fuerzas para nuevas obras intelectuales, y de estas obras nuevos instrumentos, o sea la capacidad de investigar más allá; y así avanza grado a grado hasta alcanzar la cima de la sabiduría".

[6] *De intellectus emendatione*, en *Opera*, ed. V. Vloten y Land, 1921, pp. 1, 3-4, 10. Cfr. Mondolfo. "Spinoza e la nozione del progresso humano". en *Rivista di filosofia*, 1927.

Así, la insolubilidad, que estaba en la formulación abstracta del problema, desaparece en la realidad concreta del proceso histórico, que es de transformación continua de los resultados en instrumentos, es decir, en capacidades nuevas, que significan siempre nuevas exigencias y nuevos fines, a los que responden ulteriores creaciones, representantes a su ve7 de medios siempre mayores. El productor (hombre), convirtiéndose así continuamente en producto (en cuanto los resultados de su obra se transforman en potencias intelectuales y materiales para nuevas conquistas) sustenta e intensifica la propia esencia y función de productor, y así se crea y forja paso a paso a sí mismo y los medios y las condiciones de su ulterior desarrollo. Es el proceso de la *umwälzende* Praxis, el único que puede dar razón de la coincidencia continua entre el variar de la actividad humana y el variar de las condiciones exteriores de su acción.

Pero en esta presentación del desarrollo de la tecnología como caso típico de cada desarrollo histórico de la humanidad, en lo que Spinoza precede con bastante anticipación a Marx, aparece también otro concepto, ya intuido por Bruno. Todo desarrollo histórico se basa siempre en el hombre y en su actividad viva, que por eso no tolera limites ni cristalización de sus fuerzas en las formas del pasado; pero la actividad no vive y no se despliega si no está excitada por la necesidad. Marx sacaba este concepto de Feuerbach; pero ya Bruno había explicado el desarrollo progresivo con esta misma causa operante:

"Puesto que entre ellos (hombres) han nacido las dificultades, resurgido las necesidades, se han aguzado los ingenios, inventado las industrias, descubierto las artes; y siempre, de dia en día, por medio de la indigencia, de la profundidad del intelecto humano se excitan nuevas y maravillosas invenciones. Por lo que, alejándose siempre más y más, por las solícitas y urgentes

ocupaciones, del ser bestial, más altamente se aproximan al ser divino" *(Spaccio,* 144).

Pero esta visión del proceso histórico, que también encontramos en Feuerbach, representaría, en su generalidad, una ley que excluye excepciones o desviaciones, mientras que el propio Bruno reconoce la existencia de períodos en los cuales la fuerza creadora y transformadora del hombre permanece ociosa y vana, "como inútil es el ojo que no ve o la mano que no coge". ¿Cómo puede acaecer esto? Es decir, ¿cómo la realidad concreta de la historia puede aparecer diversa de la ley de tendencia antes formulada?

También aquí Bruno entrevé una explicación que después será delineada más claramente por Marx. En la actividad humana Bruno ve *(Spaccio,* 129-31) ínsito un esencial carácter *económico,* un motivo *y* fundamento utilitario, por lo cual la previsión del *provecho* y la confianza en el *txito* la suscitan *y* la promueven, pero la desconfianza y la previsión del daño la frenan y la detienen. "La humanidad —dirá Marx— *se* propone únicamente los fines que puede alcanzar", o que cree poder alcanzar.

En los varios puntos de la concepción crítico-práctica de la historia, por lo tanto, el pensamiento del siglo XVII presenta gérmenes precursores. Éstos no significan por cierto que la concepción de Marx dependa de ellos, porque probablemente fue. ron, si no ignorados, inadvertidos por él. Pero la anticipación que nos interesaba no era absolutamente asunto de fuentes, sino de reconocimiento de parciales analogías de orientación en correspondencia con parciales analogías de condiciones históricas. Con Marx los miembros dispersos se unifican en vital y sólido organismo: la visión genérica se concreta en la aplicación de la *umwalzende Praxis* a la realidad histórica determinada; el hombre abstracto de la teoría del progreso se precisa en la sociedad concreta dividida en clases, las cuales personifican y tornan viva en sí la antítesis de pasado y futuro, de condiciones logradas y de exigencias transformadoras, que la filosofía del siglo XVII planteaba todavía con la más genérica indeterminación. También aquí la diversidad de las concepciones se une con la diversidad de las condiciones históricas: el principio que Marx afirma para las tareas y los fines que la humanidad se propone, vale también para los problemas y para las soluciones relativas, que nos aparecen siempre proporcionadas con los tiempos y las condiciones históricas, entre las cuales y de las cuales surgen.

III. MARX Y MAZZINI[1]

1. Voluntarismo y pedagogía de la acción

Marx y Mazzini, animados ambos igualmente por la firme intención de suscitar grandes movimientos de renovación en las masas, se han visto de igual modo obligados desde el comienzo a luchar contra una doctrina filosófica que encontraron muy difundida y predominante en sus respectivos ambientes. Mazzini la hallaba en su propio país, cuyas energías adormecidas quería despertar y estimular a la conquista de su propio destino; Marx la encontraba en las corrientes socialistas de su tiempo, cuyas expectativas utopistas quería sustituir por la intervención activa del proletariado como forjador de su propia suerte. Esa doctrina era la del sensualismo, que por un lado se había propagado de Francia al pensamiento italiano del siglo XVIII, debido inclusive al influjo personal de Condillac en Italia; y por otra parte había sido adoptado por el socialismo utopista como su premisa filosófica, tras el ejemplo de Helvétius, que aspiraba a modelar una humanidad perfecta mediante una perfecta legislación.

En Italia, la doctrina sensualista y la ideología parecían desembocar, con Foscolo y aún más con Leopardi,[2] en conclusiones de un fatalismo pesimista, que suprimía de raíz toda energía activa, ahogándola en el desconsuelo de un escepticismo inerte. Mazzini sintió por eso, de manera más viva que otros, la exigencia que sin duda inspiraba todo el pensamiento nuevo de los filóso fos del Resurgimiento, desde Galluppi hasta Gioberti, vale decir,

1 Ver sobre el tema especialmente: Salvemini, *Mazzini,* Firenze. La Voce, 1925; Aless. Levi, *La filosofia politica di G. Mazzini,* Bologna, Zanichelli, 1922; F. Momigliano, *Il messagio di Mazzini,* Quaderni di Bilychnis.

2 Cfr. Donadoni, *Ugo Foscolo pensatore, critico e poeta,* Palermo, Sandron; P. Gatti, *Saggio sul sistema filosofico di G. Leopardi,* Firenze, Le Monnier; G. Capone Braga, *La filosofia francese e italiana del '700,* Arezzo, 1920. En un fragmento publicado por Cagnacci, G. *Mazzini e i fratelli Ruffini* (pp. 504 *ss.).* Mazzini atribuía al influjo del materialismo el hecho de que Italia "vio que sus inteligencias más poderosas consideraban, como Leopardi, la tierra como una morada de dolores carentes de finalidad, al pueblo como a un vulgo profano, al cielo como a un desierto sin oasis o un refugio de las almas cansadas, sin inspiración de vivientes, sin providencia educadora, sin vinculaciones con los hechos de la Humanidad". Todo eso explica la honda exigencia que él experimenta de reaccionar contra semejante orientación filosofica.

la exigencia de reaccionar contra esa situación espiritual, creada por el sensualismo, y que Rosmini definía como "la alternativa de la desesperación y de la locura".

Se necesitaba una filosofía nueva y muy diferente, que pudiera salvar a los hombres del escepticismo y de la inerte pasividad; era precisa una fe animadora de la acción, que devolviera a los hombres la conciencia de que ellos mismos son los forjadores de su propio destino, y los estimulara hacia la actividad operativa para el logro de sus fines.

"El mundo, escribía Mazzini, no es un *espectáculo,* sino una ***arena de combate,*** en la que todos los que toman a pecho lo Justo, lo Sarito, lo Bello, tienen que cumplir su parte, como soldados o capitanes, como vencedores o mártires." [3] Estas expresiones, como señaló Momigliano, y agreguemos que más aún la proposición que las antecede ("iiosotios estarnos en el mundo para ***transformar,*** no para ***contemplar*** el universo creado") tienen perfecta correspondencia con esa glosa de Marx a Feuerbach (la XI) que reza: "Los filósofos no han hecho más que ***interpretar*** al mundo, pero lo que importa es ***transformarlo".*** Esta proposición, en efecto, lo mismo que las de Mazzini, es la afirmación terminante de una orientación voluntarista contra todo intelectualismo abstracto. Pero entre las varias formas de intelectualismo una especialmente representa el blanco de la polémica de Marx, y es la misma contra la cual insurgía Mazzini. En efecto, más que contra Feuerbach (que más bien inspiraba su orientación filosófica) Marx dirigía su crítica contra el sensualismo materialista, que al atribuir al hombre una condición pasiva frente al ambiente se volvía impotente para despertar cualquier acción innovadora, y sin embargo quería seguir soñando en ella con los utopistas al estilo de Helvétius y Owen. Los ***revolucionarios,*** dice Marx, dan un hondo sentido, que el materialismo no puede entender, a la actividad práctico-crítica (glosa I); ellos son los Únicos, por lo tanto, que logran concebir racionalmente y entender, por medio de la ***praxis*** que ***se vuelve*** sobre sí misma, las variaciones conjuntas del ambiente y de la actividad humana (glosa III).

"Nosotros queremos remover esta tierra hasta sus entrañas, queremos revolver estas aguas estancadas, suscitar la ola de la

[3] *Scritti editi e inediti, VI,* 281. Cfr. Momigliano, *Il messagio di Mazzini,* cit., p. 41.

actividad popular." [4] Son palabras de una carta de Mazzini, que pueden representar el lema común de los dos grandes agitadores. Por esta común necesidad, por tanto, de oponer a la pasividad del sensualismo el principio de la actividad batalladora, innovadora, ***revolucionaria,*** de los hombres, ambos se encuentran llevados a la afirmación vigorosa de una filosolía y pedagogía de la acción.

La idea de que la educación no se realiza con los libros, la escuela o la propaganda, sino con la acción, ha sido (escribió De Sanctis) la idea original de Mazzini, la que constituye la caracterfstica de su escuela.[5] La acción insurreccional, con los peligros que implica, con el sacrificio al que a menudo lleva, significa educación del carácter y formación de la conciencia. Y "sólo la conciencia emancipa a los pueblos": [6] la conciencia nueva que la acción crea y forja, a través de luchas que por si mismas son conquistas, a través de derrotas que en realidad son victorias, porque la victoria que tiene más valor y eficacia es la que se logra contra los obstáculos que impedían que la conciencia conquistara su energía y potencia de acción.

"Hay que luchar por la libertad, la patria y la humanidad mientras se tiene vida, luchar siempre cn todas las formas: afrontarlo todo, desde el ridículo hasta la muerte; enfrentar el odio y el desprecio; actuar porque se debe hacerlo, no por otro motivo; actuar porque el hombre que posee una fe y no actúa por ella, se reduce a un estado de máquina y reniega de la vida moral que lo diferencia de los brutos; actuar aun si se estuviera solos en el mundo; actuar sin reparar en el éxito rápido o lento. El deber, cualquiera que sea su fruto: la victoria o la derrota no alteran el deber."[7] "El progreso consiste en la conciencia del progreso. El hombre tiene que conquistarlo paso a paso con el sudor de su propia frente. La transformación del ambiente en que vive no se realiza sino cuando él la merece; y no puede

[4] *Epistolario* I, 37. Cfr. Engels, *Reuniones en Elberfeld:* "poner en movimiento al proletaiiado, hacer pensar y actuar a las masas".

[5] F. De Sanctis, *La letteratura italiana del sec. xix.* Cfr. la carta de V. Gioberti a Mazzini (en Massari, *Ricordi biografici e carteggio di V. Gioberti):* "Usted cree que una *o* más tentativas parciales de una revolución italiana... Usted dice que los movimientos aun desventurados son Útiles para instruir al pueblo, a quien hay que educar mediante las acciones, puesto que ya no se puede mediante las palabras y los libros."

[6] *Scritti editi e inediti, V,* 178.

[7] Citado por Momigliano, *G. Mazzini e la idealità moderne,* Milano. 1905, P. 85.

merecerla sino luchando, purificándose en el sacrificio, en las acciones fuertes, en los santos dolores. No se debe educarlo a gozar, sino a sufrir por otros, a luchar por la salvación del pueblo." Luchar siempre, renovando la acción sin desalentarse por las derrotas, antes bien sacando de ellas nueva conciencia y nueva fuerza: "esta escuela de constancia y no de resignación, esta escuela de levantarse y caer y volver a levantarse mil veces y no desanimarse ni a la primera ni a la segunda caída, hay que enseñarla a los pueblos". Mediante esta educación se forman los hombres. "Ahora bien, esto es lo que precisa hoy Italia más que cualquier otra cosa... Hombres que encarnen en si mismos una fe y la representen no en las páginas sino en las acciones; hombres que enseñen mediante su vida a los jóvenes la armonía de la práctica con la doctrina... que inicien a los jóvenes en las conspiraciones y conspiren con ellos."[8]

De ahí la exaltación de Dante efectuada en aquel retrato que justamente ha sido definido como un autorretrato de Mazzini:[9] "Dante impulsa hacia la misión, el deber, la acción, el sufrimiento, el martirio; por eso nosotros lo hemos elegido desde nuestra primera juventud como nuestro patrono... Él sentía la virtud creadora de la acción."[10] Y en otra carta a Daniel Stern: "Recucrdo un pasaje de Krasinski, potente escritor polaco: Dios dice al poeta... ¡Anda y sea para ti vida la acción! Aun cuando el corazón se te secara en el pecho, aun cuando tuvieras que dudar de tus hermanos, aun cuando desesperaras de lograr mi ayuda, vive en la acción continua y sin descansar."[11] Porque (esta afirmación reaparece en una carta a la Sand, publicada por Curatolo) "los pueblos, tal como los individuos, no pueden regenerarse sino ***mediante la acción.*** Ésta es para el movimiento social lo que la intuición es para el movimiento filosófico: la iniciativa pertenece a ella".[12]

Y ya en otras cartas recordadas por Gentile: "no basta el no hacer, es preciso hacer"; "la virtud es la acción; la virtud es el sacrificio; la virtud es ante todo la constancia en la acción y el sacrificio". Es toda una cadena cuyos eslabones están soldados en conexión inquebrantable, porque la constancia es hija de la misma acción, toda vez que ésta se realice: "la acción crea

[8] *Scritti editi e inediti,* VIII, 204; I, 209; XXV, 186-7.
[9] Momigliario, *Scintille del roveto di Staglieno,* Firenze, 1920, pp. 44 s.
[10] *Lettres a Daniel Stern,* p. 57.
[11] *Ibidem,* p. 37.
[12] En el diario *Il Secolo* del 16 de abril de 1922.

la acción"; "la acción se enseña mediante la acción" a sí mismos no menos que a los demás.[13]

En la acción se reconoce y se demuestra que "el hombre que quiere de verdad lo puede todo"; pero su fuerza consiste en una exigencia íntima, expresada en el lema: "¡actividad y valorl, hay que multiplicarse y superarse a sí mismo", y animada por la conciencia clara de que ***"de nosotros mismos, solamente de nosotros*** debemos esperar nuestro destino: nunca dejaré de repetirlo mientras tenga vida".[14]

Es esta una conciencia idéntica a la que Marx y Engels querían despertar ya en 1846: "la necesidad otorga la fuerza a los hombres: quien tiene-que ayudarse se ayuda por sí mismo. Por eso las condiciones reales de este mundo nos gritan: las cosas no pueden permanecer tal como son, hay que cambiarlas, y ***nosotros mismos, nosotros los hombres tenemos que cambiarlas***".[15]

Nosotros mismos, solamente nosotros, son expresiones que en Mazzini y en Marx igualmente, no significan los individuos particulares en quienes reparaba la doctrina del derecho natural, ni los ***héroes*** a quienes dirigía su mirada Carlyle. Contra una y otra de estas formas de individualismo —y Marx también contra la de Bauer y los ***Libres*** de Berlín, no menos aristócratas que Carlyle— ellos afirman igualmente la prioridad de la vida social sobre la del individuo y la importancia del ***pueblo*** o de la ***masa*** como verdadero sujeto y autor de la historia. Pero para ambos igualmente —que en este punto coincidían con Carlyle— la virtud creadora de la historia está en la acción, que resuelve y supera toda incertidumbre y duda.

Lo que Mazzini repetía en forma poética con Krasinski, Engels lo expresaba en pleno acuerdo con Carlyle: "Una duda de cualquier especie puede resolverse únicamente mediante la acción."[16] Y del mismo modo que Feuerbach había escrito entre sus reflexiones: "lo que tienes que hacer es vivir y actuar. Las dudas que la teoría no logra resolver desaparecerán en la acción", así Engels repetía en 1892: "Los hombres actúan antes

[13] G. Gentile, *I profeti del risorgimento italiano,* pp. 73-8; citas de *Epist.* III, 333, 72, 147; *Scritti ed. e ined.,* XVIII, 27 *y* V, 46.
[14] *Epist.,* I, 39 *y* 52. Cfr. la cita de Gentile, *loc. cit.* "la regeneracibn no puede efectuarse por obra ajena. La regeneracibn exige una fe, la fe quiere obras, y *las obras deben ser las de uno mismo.* ¿Cómo puede haber dignidad de hombres o pueblos donde la libertad está marcada por un beneficio ajeno?"
[15] El *Volkstribun de* H. Kriege, I, 1846.
[16] *Die Lage Englands* (articulo sobre Carlyle).

de argumentar. *Al principio era la accidn. Y* la actividad hu. mana habia ya resuelto la dificultad mucho antes de que el sofisma humano la inventara. *The proof of the pudding is in the eating* (la prueba del budín está en comerlo)."[17]

Ahora bien, justamente por esa virtud que tiene la acción, de persuadir y eliminar dudas e incertidumbres, ella posee, para Marx y Engels no menos que para Mazzini, una eficacia insuperable para formar y fortificar conciencias.

De acuerdo con esta convicción el *Manifiesto comunista* teo. rizaba en 1848 una pedagogía de la acción que, al atribuir a la lucha, por sí misma y como tal, un valor formativo de las con. ciencias, no difiere del concepto mazziniano de la pugna, que es victoria aún cuando en su resultado exterior parezca derrota. El *Manifiesto* en efecto delineaba el proceso histórico del movimiento proletario, a partir del momento en que "los obreros empiezan a coligarse contra los burgueses", y "aquí y allá la lucha se convierte en insurrección"; y observaba que, a pesar del hecho de que las escasas victorias. que los obreros consiguen de vez en cuando en medio de muchas derrotas, pueden ser victorias efímeras, sin embargo, "el resultado verdadero de su lucha no está en el éxito inmediato, sino en la organización más extensa de los trabajadores, ... esta organización de los proletarios en clase", que "renace cada vez más fuerte, más firme y más poderosa" a través de la acción.

Marx había expresado ya, en su escrito *Para la critica de la filosofia del derecho de Hegel,* el concepto de que la posibilidad de la emancipación estaba en *la educación* de la clase proletaria; ahora este concepto se determina en el sentido de destacar la función de la lucha y de la acción en la formación de la conciencia de clase. Lo había explicado aún mejor Engels siguiendo las huellas de Carlyle en su escrito *Die Lage der arbeitenden Klassen* (La situación de las clases trabajadoras), al comparar la abyección inconsciente de los irlandeses, que vegetaban en la miseria más degradante, con la conciencia de la opresión y del antagonismo de clase que despertaba entre los ingleses en el acto mismo de la lucha. Sin ésta, agrega luego Marx en *Miseria de la filosofia,* el proletariado forma, sí, "una clase frente a la clase dominadora, pero todavía no para ella misma".

La lucha, decía Engels, aun cuando encuentra una derrota,

17 *Prefacio* **de la ed. inglesa del** *Tránsito del socialismo de la utopía a la ciencia.*

tiene su resultado y su finalidad en el aumento progresivo de la solidaridad y conciencia de clase; lo que representan las insurrecciones para una nación oprimida (según Mazzini) lo representan las huelgas para el proletariado (según Engels). Son una formación y educación de la conciencia, una escuela de guerra que levanta a los hombres de la muerte espiritual del sometimiento pasivo, y despierta la conciencia de la solidaridad y la voluntad realizadora.[18]

Pero en un pasaje de *Revolución y contrarrevolución en Alemania en 1848,* por el cual Longobardi comparó a Marx justamente con Mazzini,[19] el agitador alemán afirmaba por los movimientos insurreccionales lo mismo que el agitador italiano, señalando la función educadora de las conciencias como un fin cuya importancia no es inferior a la del éxito, y como una misión, por lo tanto, que exige una dedicación de sí mismo dispuesta aun al sacrificio, del cual no es lícito retraerse sin merecer el reproche de traición.

"Cierto es (escribe Marx) que la Asamblea y el pueblo, si hubiesen opuesto resistencia, acaso habrían quedado derrotados... y muchos centenares de hombres habrían sido muertos, sin poder impedir la victoria final del partido realista. Pero no era esto un motivo para someterse sin luchar. *Una derrota contrastada fuertemente es un acontecimiento de importancia reuolucionaria tan grande como una victoria lograda con facilidad.* Las derrotas de París en junio de 1848 y de Viena en octubre *contribuyeron mucho más a sublevar el alma del pueblo* qua las victorias de febrero y marzo. La asamblea y el pueblo de Berlín hubieran probablemente compartido tal destino... pero habrían dejado en el ánimo de los sobrevivientes un deseo de venganza, que en tiempos revolucionarios es *uno de los más poderosos estimulos hacia la acción enérgica y vehemente.* Claro que en cada lucha quien acepta el desafío corre el riesgo de ser derrotado; pero quien se rinde en vez de obligar al enemigo a intentar el asalto, merece sin excepción ser tratado de traidor."

Con razón Longobardi, al citar estas declaraciones, sintetiza su principio inspirador en una proposición que puede adaptarse tanto a Marx como a Mazzini: "una educación revolucionaria es posible sólo mediante la acción revolucionaria". En

18 **Remito para mayores detalles al cap. IX de mi** ***Materialismo hist.* en** *F. Engels.*

19 **Cfr. E. C. Longobardi,** *La conferma del marxismo,* **ed. Il Solco, 1921, pp. 127-30.**

este caso ella es también para Marx una acción insurreccional, tal como lo es constantemente para Mazzini; pero habitualmente para él y Engels consiste en la acción de clase del proletariado, en todas las formas que son más propias y concordes con el fin hacia el cual éste aspira.

La pedagogía de la acción ha sido considerada muy a menudo, por escritores sindicalistas y otros, como una intuición nueva y genial de Sorel; pero es evidente que era una concepción anterior, común a Mazzini y a los creadores del materialismo histórico, convencidos igualmente los tres de que la renovación que anhelaban debía empezar por las conciencias y desarrollarse en la praxis revolucionaria, para producir la inversión de las condiciones exteriores del ambiente.

Tampoco eran concepciones extrañas a Mazzini ni la relación entre la renovación de las conciencias y las variaciones del ambiente, que Marx definía con frase escultórica como *subversidn de la praxis;* ni la misma dependencia en que Marx colocaba el cambio interior de los espíritus con respecto a las condiciones reales del ambiente y a su modificación, por vía de su concepción crítico-práctica del proceso social de la educación por medio de la praxis. Escribía en efecto Mazzini: "Los escritores de filosofía moral olvidan que es muy dificil transformar y mejorar al individuo mientras tiene que moverse en un ambiente corrupto; y que el tejedor de Glascow, el *canut* de Lyon, el siervo de la Galitzia, el obrero que trabaja catorce o dieciséis horas al día para vivir sin ninguna seguridad del mañana, no tienen tiempo para leer, aun cuando sean alfabetos, ni para reflexionar, sino que sólo tratan de olvidar la sensación molesta de la fatiga en el vino y en el sueño." [20] No hay educación si no hay al mismo tiempo transformación del ambiente y de las condiciones de vida. Y en una carta a Pierre Leroux, publicada por Thomas, Mazzini definía de la manera siguiente los caracteres diferenciales entre él mismo y el filósofo francés: "Usted, Trimegisto, quiere que los hombres realicen por sí mismos su regeneración; yo, en cambio, siento en mi alma algo de Espartaco, y no comprendo cómo pueda curarse a un apestado sin purificar preliminarmente el *medio* en que vive. Ahora bien, esta purificación del ambiente se llama insurrección." [21]

Aparece aquí la *praxis revolucionaria,* la *umwalzende Praxis* de Marx, que es la única condición que permita entender "la coincidencia entre el cambio del ambiente y el de la actividad humana". "El secreto (escribía Mazzini a su madre en 1839) está en la reorganización de la educacibn. Pero ¿cómo efectuarla? Mediante la fuerza, esto es, mediante las revoluciones y mediante la educación reorganizada luego según nuestra intención. Por eso yo soy revolucionario."

[20] *Scritti editi e inediti, V,* 281.

[21] Cfr. Thomas, P. *Leroux,* Paris, Alcan, 1904, pp. 320 *ss.*

Sin duda Marx configura de una manera más evidente la continuidad y el carácter gradual del proceso, que podría definirse como una revolución en permanencia; pero también Mazzini señala repetidas veces el modo de proceder de la conquista, que el hombre debe realizar "paso a paso, con el sudor de su propia frente".

2. LA OPOSICIÓN ENTRE MISTICISMO Y HUMANISMO: LA MISIÓN Y LA NECESIDAD

Sin embargo —he aquí en seguida la disidencia fundamental irreconciliable entre los dos— Marx y Mazzini atribuían a la acción y a la conciencia una inspiración hondamente diversa.

Mazzini es un espíritu íntimamente religioso y mfstico. Su educación y formación espiritual se han cumplido, desarrollado y fortalecido sobre todo por la honda sugestión que supo ejercer sobre él su madre, penetrada hasta lo más intimo por la austeridad religiosa del jansenismo.[22] La subordinación de la inteligencia a la inspiración de la fe, por cuyo motivo Mazzini decía de si mismo: "yo creo que mi corazbn es superior a mi intelecto"; la consagración integral al sacrificio heroico inspirado por el sentido religioso de la vida (por el *Dieu sensible* au *coeur,* del que le escribia su madre, que en otra carta le decia: "tú eres el ser del sacrificio"); el concepto de una misión que incumbe a cada uno, individuo o pueblo, y constituye el valor de su exis-

[22] Ver sobre este punto la correspondencia poblicada por A. Luzio (*La madre di Mazzini,* Torino, Bocca, 1919) y el estudio muy interesante de F. Momigliano, *Scintille del roveto di Staglieno. Los* documentos relativos a la educación jansenista de Mazzini fueron recogidos por *G.* Salvemini, *Ricordi e docum. sulla giovinezza di Mazzini* (Studi storici dirig. por Crivellucci, 1911-12). Justamente señaló *G.* Gentile *(obra cit., p. 48):* "que la religión haya sido el punto central de este pensamiento, es lo que han reconocido de una manera más o menos clara todos cuantos lo han estudiado. Y era muy dificil no darse cuenta de eso, puesto que Mazzini, desde las primeras hasta las últimas palabras de sus escritos, nunca se cansó de señalarlo".

tencia y el imperativo categórico de su conducta, son todos principios que le provienen especialmente de su madre.[23]

A pesar de que, en su adolescencia, su espíritu de rebeldía pareció llevarlo por un momento hacia la negación de Dios —como testimoniaba Elías Bensa, que tuvo con él, entre 1823 y 1824, un intercambio de cartas sobre el tema, acaso perdidas para nosotros[24]— la índole mística heredada de su madre, que determinaba entre ellos una intima unión y comprensión espiritual y de la misma extraía siempre nuevo alimento, volvió a llevarlo muy pronto hacia la religiosidad, sin necesitar siquiera la ayuda del influjo que su amigo creyó haber ejercido sobre él. Su naturaleza interior y la exigencia prepotente de religiosidad no tenían en él, tanto como en todos los místicos, ni una explicación racional ni una conciencia clara para él mismo. "La historia de mi interioridad (dice en una carta a su madre) es historia de cierta necesidad prepotente, inexplicable para mí mismo, que dirige todas mis acciones y tiene naturaleza de impulso religioso, al cual, cuando lo experimento, me parece un crimen no obedecer; quedará siempre un secreto para todos, puesto que ni yo mismo sé explicarlo ni otro podría entenderlo." Y en una carta a Quirina Maggiotti (del 18 de abril de 1841) escribía: "El secreto está entre yo y Dios";[25] pero habría podido decir más exactamente: es un secreto misterioso para mí, y creo que Dios sólo pueda penetrarlo.

Por consiguiente, podría referirse a su fe religiosa – que sola tuvo el poder de salvarlo de toda duda y desesperación en los momentos de mayor angustia y desconsuelo— lo que escribió a otro propósito: "He huroneado durante todo este tiempo en mi corazón; he escudriñado en él en momentos de rebelión y en

[23] Mazzini escribía a su madre: "Tú me entiendes por todos aquellos que no me entienden"; y a la misma dirigía también aquellas palabras sublimes: "La vida es una misibn. La virtud es el sacrificio. Fuera de estas dos máximas yo no soy nada.. . Estas dos máximas constituyen mi evangelio. Si la vida no es una misibn, ¿qué es?, ¿por qué Dios nos la dio? Si la virtud no es el sacrificio, ¿qué es? El sacrificio sólo es santo. Cristo lo dijo en palabras y en hechos. Y nosotros no tenemos que arrojar al barro nuestra cruz porque sea pesada.. . Trabajemos para el bien y no nos cuidemos de otra cosa."

[24] Cagnacci, G. *Mazzini e i fratelli Ruffini*, refiere las palabras de Bensa: "recuerdo que entonces, en el primer hervor de su pensamiento hereje e inconsciente, negaba a Dios; pero no terminó aquella correspondencia nuestra sin que él consintiera conmigo y me agradeciera".

[25] La carta a su madre (cfr. *Epistol.*, II, 450) y la otra son citadas también por Momigliano, G. *Mauini e le idealità moderne*, p. 46.

momentos de postración moral que nunca podré describir; y siempre en el fondo he encontrado la fe."[26] La fe, que tenía sus raíces en la más honda intimidad de su ser, aquella que había recibido en suerte desde su nacimiento por herencia materna, y que en la comunión espiritual con su madre había sentido fortificarse cada día más en su interior.

El influjo de sus maestros jansenistas, y más tarde la fascinación poderosa que ejercen sobre él Lamennais (especialmente con *Paroles d'un croyant) y* otros espíritus religiosos y místicos de escritores polacos, ingleses, etc., no hacen más que confirmarlo con mayor energía en la orientación que la religiosidad de su madre le había impreso. Para él la causa de todos los males está en "la ausencia de un pensamiento religioso". "Sin Dios, ¿de dónde el deber?" "La humanidad no puede vivir sin cielo"; "la Humanidad es el Verbo viviente de Dios"; "Dios es Dios, y la Humanidad es su profeta". Y ella "de trabajo en trabajo, de creencia en creencia, va conquistando progresivamente una noción más clara de su propia vida, de su propia misión, de Dios y de su ley", a través de un proceso incesante de revelación, que "desciende en forma continua de Dios a nosotros, como educación del género humano".

He aquí el concepto de progreso, parecido al de Lessing, que Mazzini deduce de la idea de Dios, y que únicamente por la fuerza de tal fundamentación religiosa tuvo el poder de traerlo a salvo de la tempestad de la duda en la cual en un momento trágico de su vida corrió el peligro de naufragar enloquecido o suicida.[27]

Ahora bien; ese espíritu religioso o místico representa lo que pueda imaginarse de más contrario al *reale Humanismus* que Marx extrae de Feuerbach y hace propio, con la intención de convertirse en el continuador de la obra iniciada por su maes-

[26] Epistol., II, 533.

[27] Para no multiplicar citas, remito a las valiosas obras de Salvemini, *Mazzini*, cap. II, III, VII, XV: A. Levi, La *filosofia politica de G. Mazzini*, cap. III *ss.;* G. Gentile, *I profeti del risorgimento italiano* (ed. Vallecchi, 1933) cap. V. Cfr. también F. Scivittaro, *La concez. relig. di Mazzini* (ed. Il Solco) y A. Crespi, *Mazzini e la futura sintesi religiosa* (Firenze, 1922). Para las múltiples fuentes —que no son sólo las sainsimonianas, polacas y de Lamennais a las que remite Gentile, p. 13— ver Salvemini y Momigliano, *obras citadas*, y el amplio estudio de U. Della Seta, *Le idee madri* del sistema de G. Mazzini. Entre las fuentes más importantes creo que debemos recordar también a Lessing; por otro lado, no puedo consentir con Gentile que "las fuentes lamennaisianas están todavfa casi totalmente por estudiar".

tro. En el análisis del hecho religioso Feuerbach había llegado a la conclusión de que el hombre no es criatura sino creador de Dios, a quien extrae de sí mismo, efectuando una autoenajenación (*Selbstentfremdung*), vale decir, proyectando fuera de sí mismo, en los cielos su propia interioridad de anhelos y esperanzas, de necesidades y expectaciones. El ideal, convertido en una ilusoria realidad separada, opuesta a la realidad terrenal, es el objeto de una fe, cuyas raíces están en las necesidades materiales y espirituales del hombre. Pero al confiar a una potencia superior al mundo, a Dios y a su acción milagrosa, la superación de los obstáculos contra los cuales choca el deseo humano, y la eliminación de los males y dolores que atormentan a la humanidad, esa fe se convierte en una renuncia a la acción, que debería en cambio desarrollarse enérgicamente y sin cesar contra las dificultades y asperezas de la vida. Hacer volver al hombre a la conciencia de su realidad humana y a la reconquista de sí mismo, he ahí para Feuerbach la condición indispensable para despertar su actividad fecunda. El *reale Humanismus*, en su carácter de filosofía voluntarista y activista, debe representar una liberación respecto de la religión.

De ahí proceden Marx y Engels. "El hombre tiene solamente que reconocerse, medir sobre sí mismo todas las relaciones de la vida (escribe Engels en *Die Lage Englands*), juzgar según su esencia, plasmar el mundo según las exigencias de su naturaleza verdaderamente humana." Y (agrega Marx) dado que el reflejo religioso se engendra de una laceración y contradicción interiores a la sociedad, la praxis revolucionaria llega a derribarlo prácticamente mediante la eliminación de la contradicción misma, esto es, de la división de la sociedad en clases (glosas IV y VIII a Feuerbach y *El capital*, 1). El proceso ascensional de la historia, por lo tanto. considerado en el desarrollo de las fuerzas humanas que lo engendran y en los resultados a que llega, coincide para Marx y Engels con la eliminación de la religiosidad, para Mazzini con un ensimismarse siempre más alto y hondo de la misma en la conciencia de los hombres.

Toda la historia para Mazzini es la vida de un ser (la humanidad) "en cuyo desarrollo Dios escribió y escribe a cada época una línea de su ley"; ella tiene, por lo tanto, enteramente un valor sagrado, como despliegue del orden de los fines prefijados por Dios, y tiene en la voluntad y en la mente divina el manantial y la dirección de su desarrollo, por medio de una serie de revelaciones que se encarnan de mano en mano en las

religiones sucesivas.[28] Para Marx y Engels, en cambio, la historia es nada más que el proceso de la *praxis que se subvierte*, de la actividad humana movida por las necesidades, que lucha en primer lugar con las condiciones naturales, y luego progresivamente con las condiciones históricas creadas por ella misma, a fin de superarlas, quebrantando la envoltura de las formas sociales previamente constituidas, cuando se convierten en impedimento de la expansión ulterior de las fuerzas productivas.

Como ya lo señaló Levi, frente a la concepción de Carlyle – que veía en la historia una revelación de la divinidad y predicaba una nueva religión (el culto de los héroes) contra la muerte del espíritu introducida por el *Evangelio de Mammón* en la sociedad presente, ásperamente criticada por él mismo— Mazzini anota: "nosotros servimos al mismo Dios, pero con un culto diferente". Engels objeta: "nosotros no vemos en la historia la revelación de Dios, sino la del hombre y únicamente del hombre".[29] Y Marx en 1843 escribía contra Bauer en *La cuestión judía*: nosotros no convertimos las cuestiones terrenales en teológicas, sino al contrario, convertimos las teológicas en terrenales.

Ahora bien, esta oposición tan clara y terminante lleva consigo consecuencias importantes por lo que concierne a la concepción e inspiración de la acción histórica que esos tres revolucionarios trataban de promover, impulsar y dirigir.

Sin duda que los tres estaban igualmente convencidos de aquel concepto de necesidad histórica y de correspondencia de las ideas y los hechos con respecto a las condiciones de su época, que Mazzini expresaba a propósito de las viejas creencias políticas, diciendo: "esas teorías son historia ellas mismas... y en tanto historia, leemos en ellas una manifestación del principio adaptada a los tiempos y las circunstancias... Cada cosa tiene su tiempo; cada sistema tiene su propia necesidad de existencia en la condición moral de la epoca". Y la reacción de Mazzini contra "quien escarnece o maldice el pasado", recuerda la de Marx contra Feuerbach, que reclamaba la ruptura total

28 Gentile (*op. cit.*, p. 69) expresa la opinión de que el concepto de Mazzini acerca del valor de la historia "ha sido hasta ahora escasamente considerado". En realidad, todos los que estudiaron seriamente a Mazzini pusieron de relieve, como debía hacerse, su concepción del progreso, que confiere a cada edad o idea religiosa, su valor en la *educación progresiva* del género humano.

29 Cfr. A. Levi, *La filosofia polit. di G. Mazzini*, cit.

de cualquier vínculo con el pasado: en la misma crítica sin repa. ros de todo lo que existe (escribía Marx a Ruge en 1843) aparecerá como algo evidente que "no se trata de una separación de ideas entre pasado y futuro, sino del acabamiento de las ideas del pasado".

Sin embargo, mientras Mazzini expresa su visión religiosa de la historia al decir: "en tanto historia la veneramos", Marx y Engels en su La *sagrada familia* ridiculizaban, contra Bauer, cualquier divinización de la historia y volvían, con Feuerbach, a colocar en el lugar de único actor y autor de la misma al hom. bre, que persigue sus fines humanos.[30] De esta manera el con. cepto y la inspiración de la acción histórica aparecen en honda divergencia recíprocz entre ellos.

Cierto es que para Mazzini el desenvolvimiento de la historia y el acabamiento de cada una de sus épocas necesitan la fuerza interior de las conciencias, de donde brota y se desarrolla la acción; pero estas conciencias, a su vez, tienen necesidad de ser animadas en cada Cpoca por la religión, que adquiere vida en ellas en tanto la revelación proyecta su luz en las mismas. De modo que el primer manantial de toda la historia no son los hombres, sino un poder trascendente; la humanidad no es ni verdadera causa ni fin verdadero, porque la causa es Dios, del cual la humanidad es el profeta y el instrumento, y recibe de él su propio destino como una ley y una misión. El fin trasciende siempre a los hoinbres que lo van realizando y son más bien su instrumento que su objeto; y justamente en este sentirse instrumentos de una voluntad superior a ellos y de un fin que los traspasa, consiste el carácter imperativo de su destino histórico: *misidn* y no exigencia de los hombres; *deber* y no derecho o simple aspiración. Y he aquí el carácter sagrado de la obligación que incumbe a todos los individuos y colectividades, de una consagración integral y hasta del sacrificio de sí mismos al cumplimiento de la misión que Dios les confió en la historia. "La vida es una *misión,* o bien no tiene sentido ni valor. La vida no es nuestra, sino de Dios: tiene por lo tanto necesariamente un *fin* y una ley. Descubrir esa ley, cerciorarse continuamente de ese *fin* y ajustar al mismo los pensamientos y las acciones, Cste es nuestro deber." [31] "La vida es una misión. El cumplimiento más o menos continuo, más *o* menos fuerte de esa misión, constituye el mérito de la vida y por lo tanto su *progreso."* [32]

De este modo, de la afirmación previa de que la vida de los hombres y la historia de la humanidad dependen de un poder trascendente, procede la conclusión de una trascendencia del fin, que es propio de Dios y no de los hombres; y por lo tanto, el valor de cada Cpoca y el grado de progreso representado por la misma son proporcionales a la plenitud del cumplimiento de la misión que le incumbe. Hay siempre, pues, una visión tcológica de toda la historia, cuyos momentos son, todos y cada uno, referidos siempre al fin superior. Las existencias individuales y las de los pueblos, las generaciones y las épocas se eslabonan (si *inanellano)* en una cadena; pero de esta cadena no son forjadores y herreros los hombres mismos, con sus fuerzas intrínsecas y por los estimulos e impulsos de su vida; sino que hay un plan eterno preconcebido, que es por sí mismo un destino y una ley, y constituye un deber y una misión sagrados para la humanidad, que es solamente su realizadora.

Marx se sitúa decididamente en las antípodas de semejante concepción religiosa de la historia y de la *misidn.* Para Marx la fuerza motora de la historia es el hombre; y lo que determina el desarrollo de su *praxis* no es *un* plan preexistente sobrepuesto a su existencia y a su acción, sino únicamente el progresivo brotar de sus necesidades y aspiraciones. El hombre, o, por mejor decir, la sociedad humana, es una fuerza viva, una actividad que se despliega en la acción y adquiere en ella un poder creciente de expansión. Por lo tanto, de todo progreso realizado, de toda fase de desarrollo alcanzada, extrae, por medio de la nueva sistematización y organización de sus energías productivas, una fecundidad mayor de las mismas, para las cuales en cierto momento se hacen demasiado angostos los marcos que antes las habían sosteriido y puesto en orden y eficiencia; y las envolturas que se han convertido de protectoras en obstaculizadoras de la expansión ulterior, tienen que ceder para dar paso a nuevas formas y nuevas sistematizaciones de nexos y relaciones. Lo que determina y dirige la realización plena de cada época y el tránsito de una a otra, no es un plan preexistente o un fin trascendente, sino el hecho de que nuevas exigencias nacen del estímulo de las condiciones presentes, en el proceso por el cual el hombre crea sin cesar el aguijón de nuevas necesi-

80 Ver Mazzini, *La giovane Italia,* ed. Menghini, I, 16 *ss,* y *Scritti editi e inediti,* I, 142 *ss.* Marx, *Un cambio de cartas de 1843 y La sagrada familia,* citada más adelante.

31 *Scritti cditi e inediti, XVI,* 102 *ss.*

32 *Scritti cditi e inediti, XVI,* ing.

dades por medio de la misma satisfacción de las necesidades experimentadas anteriormente.

El progreso se realiza como fenómeno natural y no como ley divina; la historia no tiene existencia y consistencia por sí misma, como un plan preconcebido, del cual los hombres sean instrumentos. Marx se erige contra Brunó Bauer y sus adeptos, que convertían en una realidad personal a la historia con su poderío, y al espíritu en lucha con la masa. "La historia (escribe Marx) no hace nada, no posee ningún ***poderio enorme;*** no combate ninguna lucha. Es más bien el hombre, el hombre real y viviente, el que lo hace todo, posee y combate; la historia no es algo que se sirva del hombre como de un instrumento para lograr sus fines mediante sus propios esfuerzos -como si fuese una persona que existiera por sí misma— sino que ella no es nada más que la actividad del hombre que persigue sus propias finalidades." s~

En lugar de un hombre instrumento de una ley divina, Marx ve a un hombre autor de su propia historia; en lugar de un fin trascendente prefijado ***ab aeterno,*** percibe los fines que se propone cada vez la humanidad, por efecto de las condiciones en que desarrolla sus actividades y de las necesidades que despiertan progresivamente en su espíritu; en lugar de la ***misidn,*** con su carácter imperativo trascendente, reconoce tan sólo las ***exigencias*** que se afirman en las conciencias humanas y reclaman su propia satisfacción y la buscan en la acción histórica.

Sin embargo, no falta una posibilidad de valoración Ctica aun en el marco de esta concepción puramente humanista de la historia. Al desenvolvimiento de las necesidades materiales corresponde también en la historia un desarrollo de las exigencias morales; y en la agitación de las fuerzas que fermentan en el interior de la sociedad presente puede verse, según Marx y Engels, una dirección hacia un fin de elevado valor Ctico, representado por esa exigencia de ***libertad,*** en la cual ellos sintetizan la inspiración esencial de toda la filosofía clásica alemana.

Por lo tanto, Marx y Engels, así como saludan en el proletariado al heredero de la filosofía clásica alemana [34] —en tanto aspira, según lo dice el ***Manifiesto,*** a "una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno sea la condición para el libre desarrollo de todos' — de la misma manera reconocen en él ***"el***

[33] *La sagrada familia,* cap. *VI,* 2.
[34] *L. Feuerbach y el punto de llegada de la filosofía clásica alemana.*

arma material de la filosofía".[35] Vale decir que reconocen la existencia de una finalidad ideal, teorizada por la filosofía, frente a cuyo valor ético prominente la clase proletaria es y debe sentirse instrumento o arma de su realización. La conciencia de clase del proletariado alcanza su seguridad interior al sentirse portadora de semejante fin universal, que es el de la reivindicación de la ***humanitas*** contra la ***Unmenschlichkeit*** (inhumanidad) de su situación actual; [36] y el valor ético propio del fin no sólo consagra con un sello de nobleza moral la acción que tiende a realizarlo, sino que la convierte en un imperativo categórico.

La necesidad que mueve al proletariado y la exigencia reivindicada por él trascienden a la clase misma que es su aseveradora y realizadora, debido al valor de universalidad ética que encierran en si mismas; y de ahí se ve brotar el concepto de una ***misidn histórica***[37] que también Marx y Engels llegan a afirmar para el proletariado, con una insistencia que llevaba también a Longobardi a recordar la moral mazziniana.[38]

Esta ***misidn histórica,*** según lo señalaba Longobardi, es algo distinto de la línea de conducta real desplegada en las acciones efectivas: es el imperativo que la domina y dirige, vale decir, es la exigencia intrínseca a la existencia y posición histórica de la clase. Ésta no puede faltar a tal obligación sin ***traicionar*** y pagar la pena de la traición, con el perjuicio y la ruina de sí misma y de toda la sociedad. Por cierto que Marx y Engels no afirman semejante misión histórica tal como lo hace Mazzini, esto es, en el sentido de un deber prefijado por la voluntad divina, sino en el sentido del cumplimiento de una exigencia humana universal —es decir, que no representa sólo un interés particular de quienes actúan para satisfacerla, sino más bien la sustitución de todos los intereses particulares por una finalidad universal, que consiste en efectuar el tránsito desde una sociedad dividida en clases a la humanidad coasociada.

Ahora bien, precisamente en relación con esta ***misión*** de liberación universal se afirma y se mide el mérito y el valor moral de las condiciones preparatorias que deben predisponer y encaminar su cumplimiento. Ésta justamente es la postura en que se encuentran colocados Marx y Engels frente a las cues-

[35] *Para la critica de la filosofía del derecho de Hegel.*
[36] *La sagrada, familia y Situación de las clases trabajadoras en Inglaterra.*
[37] *Antidiihring,* p. III, caps. 2 y 3.
[38] *La conferma dei marxismo,* pp. 117 *s.*

tiones nacionales; y en esto consisten las diferencias y las semejanzas que presentan las actitudes que asumen respectivamente ellos y Mazzini frente al principio de la nación y la patria. Mazzini ve en la nación una ***misión religiosa,*** destinada al pueblo por Dios, y provista por lo tanto de un valor sagrado; Marx y Engels reconocen en ella una ***condición histórica*** necesaria para la realización de la ***misión histórica humana*** que incumbe al proletariado. No desconocen por lo tanto su realidad ni su valor, a los que atribuyen por cierto un carácter humano y rio ya divino. Sin embargo, cuando consideran que semejante valor procede de otro más alto, y se halla subordinado al mismo como el medio al fin, no se encuentran en conflicto con Mazzini al respecto, porque éste declara análogamente que en la patria reconoce el peldaño necesario para subir a la cumbre más alta, representada por la humanidad.

3. NACIÓN, PATRIA, HUMANIDAD

a) ***Los motivos materiales de la idea unitaria.*** He tenido oportunidad en otra ocasión —a propósito de una discusión entre Alejandro Levi, quien sostenia que el concepto central en Mazzini era el de ***deber,*** y Vidari, que afirmaba en cambio que el eje de todo el sistema mazziniano consistía en el concepto de ***pueblo***— de observar que la divergencia entre los dos podía conciliarse al reconocer como más hondo y esencial para Mazzini el concepto de misión; pues la misión crea y constituye a un pueblo y se le impone al mismo tiempo como imperativo moral sagrado. En ese concepto de misión, justamente, consiste para Mazzini la esencia de la nación ("una nación —dice— es una misión viviente") y el valor sagrado de la patria.

"La nacionalidad es la parte que Dios ha mandado efectuar a cada pueblo en el trabajo de la humanidad: la *misión,* la tarea que cada pueblo tiene que cumplir sobre la tierra, a fin de que la idea divina pueda realizarse en el mundo; el signo de su personalidad y del lugar que ocupa entre los pueblos, sus hermanos." [39] No hay que asombrarse pues si Mazzini, al partir de estos principios, se ve llevado a considerar ante todo, más arriba y más allá de cualquier otro aspecto del problema nacional, su aspecto espiritual, y a declarar de importancia muy secundaria los aspectos territoriales y económicos. "La cuestión

[39] *Scritti editi e ined. XII, 84s.*

moral es todo para mí. A mí me importa muy poco que Italia, territorio de tantas millas cuadradas, coma su grano y sus coles un poco más baratos —y tened presente que hoy en día sucede lo contrario—. Lo que me importa es que Italia sea buena, moral, virtuosa; me importa que llegue a cumplir una misión en el mundo.. . Lo que quiero es el alma de la nación; sin ésta el cuerpo no hará nada." [40]

Sin embargo, el que quiere un fin e incita a la acción para el mismo, no puede prescindir de las condiciones y los medios. Por lo tanto tampoco se le escapaba a Mazzini la recíproca de la proposición antes citada; esto es, que el alma no puede actuar sin el cuerpo, y que los intereses espirituales no logran mover a la acción a las colectividades y a las masas, si no tienen vinculaciones y coincidencias evidentes con los intereses materiales más inmediatos y sensibles. Desde 1832 escribía que para formar la nación "es preciso tener al pueblo, suscitar a las muchedumbres; y para lograr eso hay que convencerlo de que los movimientos se intentan para él, para su prosperidad material, porque los pueblos ineducados no se mueven por palabras puras y desnudas, sino sólo por una realidad".[41]

Este concepto se vincula también con esa tendencia tan honda y difundida entre los escritores y pensadores del resurgimiento italiano, y tan sobresaliente en Mazzini, que los lleva a ver la cuestión nacional en función de la cuestión social. "Una revolución no es legítima ni puede ser duradera si no enlaza la cuestión social con la política."[42]

Pero el recoriocimiento del nexo entre el problema de la patria y el de los intereses económicos no se inspiraba en Maizini únicaniente en la preocupación de despertar a las masas. Su visión del progreso, que delinea todo el desarrollo de la historia según un plan divino y la voluntad de Dios, pone el ascenso espiritual humano en una relación de paralelismo y armonía, no de antítesis y dirección inversa con respecto a la elevación de las condiciones materiales de vida. Por eso demuestra entender y poner en evidencia los motivos económicos de la exigencia de unidad nacional, tal como podía hacerlo un partidario del materialismo histórico. "Nosotros no tenemos una bandera nuestra, no tenemos un nombre político, ni voz entre las naciones de Europa; no tenemos un centro común ni un

[40] ***Lettres** d **Daniel Stern,*** p. 41.
[41] *Ediz. nazion.* II, 299.
[42] *Scritti editi e ined. XVI,* 206.

pacto común ni un mercado común. Nos encontramos desmembrados en ocho Estados, uno independiente del otro, sin alianzas, sin unidad de propósitos, sin contacto recíproco regular. Ocho Sarreras de aduanas, sin enumerar los impedimentos que dependen de la mala administración interior de cada Estado, dividen nuestros intereses materiales, obstaculizan nuestro pro. greso, nos impiden cualquier incremento de manufacturas, toda actividad comercial amplia. Prohibiciones o derechos enormes afectan la importación y la exportación. Los productos de la tierra o de la industria abundan a veces en una provincia de Italia y faltan en otra sin que nos sea posible restablecer el equilibrio, vender o permutar lo superfluo. Ocho sistemas diferentes de monetización, de pesos y medidas, de legislación civil, comercial y penal, de ordenamiento administrativo, nos convierten en extranjeros los unos a los otros."[43]

Y puesto que "todos estos Estados, entre los que nos encontramos divididos están gobernados despóticamente, sin ninguna intervención del país", y además "uno pertenece al extranjero, esto es, a Austria, y los demás se pliegan a cualquier voluntad del mismo", acontece que los obstáculos contra la expansión económica son al mismo tiempo obstáculos contra todo desenvolvimiento espiritual. Los mismos aduaneros que arrestan y obstaculizan el comercio y el intercambio de los productos territoriales o industriales, obstaculizan y arrestan el tránsito y la circulación de las ideas;[44] y de esta manera tanto las necesidades materiales como las espirituales, cuya libre expansión se ve igualmente ofendida e impedida en su paralelo proceso de desarrollo, acosan y excitan a la insurrección a los italianos conscientes.

Ahora bien, no carece de importancia el hecho de que las condiciones que Mazzini destaca en Italia fuesen (como lo señaló Marx en su carta al periódico italiano L'alba, que cito más adelante) análogas en gran parte a las que se presentaban —antes de la formación y unificación del imperio— en Alemania, dividida en una multiplicidad de pequeños Estados, a los que se

[43] *Scritti ed. e ined. VI*, 137 s.

[44] **Cfr. Salvemini, *Mazzini*, p. 70 y las citas contenidas allí. "La tirania levantó un muro impenetrable a lo largo de su frontera. Un ejercito triple de espías, aduaneros, esbirros vigila dia y noche para impedir la circulación del pensamiento. La enseñanza mutua está prohibida. La inteligencia muere en su infancia por falta de alimentación" (*Smitti* ed. e *ined., VI*, 253; VII, 325-30).**

sobreponía la hegemonía opresora de Estados extranjeros. "Además (escribía Engels) unas partes de Alemania estaban bajo el dominio de príncipes extranjeros. De esta manera no sólo Alemania se encontraba reducida a la impotencia y al desamparo, presa de las discordias intestinas, condenada a la aniquilación política, militar y también industrial; sino que ~~y~~ esto era mucho peor— Francia y Rusia tenian adquirido, por haberlo usado repetidas veces, un derecho al desmembramiento de Alemania, tal como, justamente, Francia y Austria pretendían poseer el ***derecho*** de vigilar a fin de que Italia permaneciera dividida. . . Por lo tanto, la unidad de Alemania debía lograrse no sólo en oposición a los príncipes y a los demás enemigos interiores, sino también contra las potencias extranjeras, o bien con la ayuda del exterior."[45]

Puesta semejante analogía de condiciones, no hay que asombrarse por el hecho de que la situación de su país dictara a Engels (tal como señale en otra oportunidad),[46] observaciones caracterizadas por un singular paralelismo con las de Mazzini citadas arriba.

"Los reducidos pequeños Estados alemanes, con sus múltiples y diferentes legislaciones industriales y comerciales, debían convertirse en trabas insoportables. A cada par de millas había otro derecho cambiario, otras condiciones para el ejercicio de una industria, sobre todo otras controversias, otras tribulaciones burocráticas y fiscales, a menudo aún otras restricciones procedentes de las corporaciones. . . Y a todo esto había que agregar las muchas y diferentes reglamentaciones locales y las limitaciones del derecho de residencia.. . Y aun cuando se lograba superar todas estas trabas, ¡cuánta energía debía perderse en todos esos roces, cuánto dinero y cuánto tiempo había que disipar!. . . Además: en cada Estado grande o pequeño había diferentes monedas, medidas y pesos.. . Y ni siquiera una entre todas estas innumerables especies de monedas, medidas y pesos tenia su reconocimiento en el mercado mundial", en el cual faltaba a los alemanes aun la protección del derecho internacional, por no tener sus pequeiíos Estados ni representaciones diplomáticas ni voz propia en el exterior. Por lo tanto "un derecho civil imperial alemán y una circulación libre para todos los

[45] ***Fuerza y economía en la formación del imperio germdnico*, p. 62 de la trad. ital.**

[46] ***El materialismo histórico en F. Engels*, p. 316 de la ed. castellana** (Raigal, Buenos Aires).

ciudadanos del imperio (*Reich*), una común legislación comercial e industrial ya no eran fantasías patrióticas de estudiantes, sino que eran condiciones vitales indispensables para la industria".

De este modo "la aspiración hacia una *patria* unida tenía una base muy material. Ya no se trataba del impulso nebuloso de las corporaciones estudiantiles alemanas que solemnizaban la fiesta de Wartburg.. . ni siquiera del grito unitario de los abogados ideólogos burgueses de la fiesta de Hambach.. . sino de la exigencia de eliminar todo roce inútil. .. La unidad germánica se había vuelto una necesidad de orden económico; y la gente que ahora la reclamaba sabía muy bien lo que quería" y en semejante conciencia la aspiración nacional encontraba la fuerza para transfundirse en la acción.[47]

b) ***Las nacionalidades en la historia moderna y el fin histórico ulterior.*** Pero tanto las consideraciones de Mazzini como las de Engels acerca de su propio país se encuadran para ambos en el marco de una concepción general del movimiento de la historia europea moderna hacia la afirmación del principio de nacionalidad, al que ambos reconocen un carácter de exigencia incoercible y un papel de condición necesaria para el desarrollo histórico moderno. "La cuestión de la Nacionalidad (escribe Mazzini) priva entre todas las demás que se agitan hoy día en Europa." "Nacionalidad: es éste el signo, el fin primero, la idea dominadora de la Época nueva"[48] Y Engels análogamente: "Desde el fin de la Edad Media la historia trabaja para constituir a Europa en grandes Estados nacionales."[49] Mazzini: "El mapa de Europa debe hacerse de nuevo"; "la revolución europea se llama hoy: Nacionalidad; y significa transformación del mapa de Europa, aniquilación de cualquier tratado instaurado por la conquista, el artificio, el arbitrio de las razas regias; reordenamiento de acuerdo con las tendencias y vocaciones de los pueblos y consentido libremente por ellos."[50]

Y Engels: "Nadie podrá sostener que el mapa de Europa esté fijado de manera definitiva. Pero todos los cambios, en tanto sean duraderos, deben tener el fin de dar siempre a las

[47] *Fuerza y economía en la formación del imperio germánico*, pp. 59 *ss.* de la trad. italiana.

[48] *Scritti editi e ined.*, X, 126; XI, 243.

[49] *Fuerza* y *econ.*, etc., p. 53.

[50] *Scritti editi e ined.*, VIII. 205; XI, 181

grandes y vitales naciones europeas sus lindes naturales *reales*, que se encuentran establecidos por idiomas y simpatías."[51] Por eso, así como "la guerra general de pueblos en contra de Napoleón I representaba la reacción del espíritu nacional pisoteado por Napolebn en todos los pueblos", de la misma manera aconteció que cuando "los príncipes y los diplomáticos del Congreso de Viena comprimieron aún más ese sentimiento nacional, y la dinastía más pequeña tuvo rnás peso que el mayor de los pueblos, y Alemania e Italia se vieron otra vez despedazadas en pequeños Estados, y Polonia se encontrb desmembrada por cuarta vez, y Hungría quedó bajo el yugo", "todo eso no podía durar.. . La revolución de 1848, pues, tendía a satisfacer a un mismo tiempo en todas partes, con excepción de Francia, tanto las aspiraciones nacionales corno la exigencia de libertad".[52]

Mazzini continúa diciendo que la revolución bajo la insignia de la nacionalidad "significa destrucción de las causas de egoísmo hostil entre los pueblos.. . y por tanto posibilidad de fraternidad entre ellos"; "el ordenamiento de la Nacionalidad no es tan sólo reparación de grandes injusticias y sustitución del hecho de la conquista feudal monárquica por el principio de la voluntad popular, sino que es además el peldaño necesario para alcanzar la asociación, la división del trabajo colectivo, la constitución del instrumento por cuyo medio podrán cooperar a la mejora de toda la familia humana y al incremento de la riqueza común una cantidad inmensa de fuerzas morales, intelectuales, económicas que hoy día se pierden o se desvían en una lucha continua inevitable contra un ordenamiento arbitrario y contra el mal gobierno que es su consecuencia".[53]

Análogamente Engels destaca el esfuerzo trabajoso de la historia hacia la constitución de los Estados nacionales, esfuerzo que se hace sienipre más intenso y acentuado a partir del momento en que "debido al desarrollo del comercio, de la agricultura y de la industria, y al correspondiente poderío social de la burguesía, se levantó en todas partes el sentimiento nacional, y las naciones desmembradas y oprimidas aspiraron a la unidad

[51] ***Po y Rhin*, p. 40 de la trad. ital.**

[52] ***Fuerza y econ.*, p. 58. Análogamente en el prefacio de 1893 al *Manifiesto comunista:* "en cualquier país es imposible el reino de la burguesia sin la independencia nacional. La revolución de 1848 ciehia pues traer consigo la unidad y la autonomía de las naciones que hasta entonces no las tenían: Italia, Alemania, Hungría. Y Polonia las seguirá en turno".**

[53] *Scritti editi e ined.*, XI, 181; *XII*, 245.

nacional". Y agrega: "Sólo los Estados nacionales responden a la constitución política normal de la burguesía europea, y son por lo tanto la premisa imprescindible de la cooperación internacional armónica entre los pueblos, sin la cual no puede realizarse la soberanía del proletariado. Para garantizar la paz internacional tienen que ser eliminados en primer lugar todos los conflictos nacionales, inevitables de otra manera: cada pueblo tiene que ser independiente y dueño en su propia casa." [54]

No se necesita agregar, en apoyo de la semejanza de estos pasajes, la consideración minuciosa de su evidente paralelismo. Es preciso, en cambio, destacar que en la analogía evidente de las observaciones y afirmaciones respectivas, subyace, sin embargo, la constante oposición fundamental de las mentalidades (de apóstol en uno, de crítico en el otro) y de la orientación de las dos concepciones históricas. Engels, al poner en evidencia ***las necesidades,*** materiales y espirituales, a las que corresponde la exigencia patriótica de la independiencia y unidad nacionales, se propone esencialmente dar por este medio el reconocimiento y la justificación históricos de la realidad de tal exigencia; Mazzini, en cambio, atribuye un valor de segundo grado tanto a las necesidades materiales —cuya eficacia motora e importancia para el realizarse del progreso humano sin embargo no desconoce— como a las propias exigencias espirituales de libertad y autogobierno de la voluntad popular. Lo que es esencial para él es la ***misidn;*** y todo lo demás tiene justificación, significado y valor sólo en tanto representa el conjunto de las condiciones necesarias al cumplimiento de la misión sagrada, que por si sola basta para fundamentar y hacer legítima, la exigencia de la unidad nacional, antes bien para convertirla en un imperativo categórico.

"En cualquier parte donde existe una ***misidn,*** vale decir, un destino común para realizar, ***debe haber*** igualmente una tendencia natural a la unidad." [55]

Para Engels, pues, la tendencia hacia la unidad nacional tiene su explicación histórica —además de la que existe en los antecedentes de la comunión de origen, de tradiciones culturales, de idioma y de simpatías— especialmente en la comunión presente de exigencias que sólo por la unidad pueden ser satisfechas; para Mazzini además, y por sobre todo eso, la explicación consiste en un destino prefijado por Dios, en una misión sagrada para cuyo cumplimiento la unidad representa una premisa necesaria.[56] Para el primero, pues, el fin unitario constituye, en el proceso histórico, un resultado necesario de un conjunto de causas; para. el segundo es sobre todo una premisa o condición previa a la realización ulterior de un fin sagrado; en una palabra, su necesidad es puramente causal para el primero, esencialmente teleológica para el segundo.

Cierto que (según dije y demostraré más adelante) el con-

[54] ***Fuerza y economia,*** etc., p. ***58.***
[55] ***Scritti editi e ined.,*** XII, 60.

[56] Véase al respecto el cap. VIII del libro de Al. Levi, ***La filos. polit. di G. Mazzini.*** La doctrina mazziniana de la nacionalidad me parece mal entendida y negada en su espíritu esencial por Gentile (op. ***cit.,*** pp. ***36-46),*** al caracterizarla como doctrina ***imperialista*** que haría coincidir el ***derecho*** con la ***conquista*** y no reconocería la existencia de la nacionalidad donde no preexista un Estado. Esto volvería la ***misidn*** posterior a la realizacibn de una conquista, a la cual tiene, en cambio, que preexistir como exigencia (derecho) y acción realizadora; pero el mismo Gentile se refuta al decir: "la afirmación de un derecho común, la aspiración a un mismo fin no son datos de hecho, sino accibn y creación de una realidad histbrica" (p. 38). Un ***dato de hecho*** seria justamente la preexistencia del Estado, puesta como condicibn preliminar; mientras que la creacibn en acto consiste en la acción (y por tanto en la conciencia de la misión) que preexiste al Estado y por eso lo realiza y renueva sin cesar su vida en una creación continua (que se efectúa desde el interior y no desde el exterior, como la cartesiana). Pero la cuestibn principal y la equivocación más grave está en lo siguiente: esta acción creadora, según el pensamiento de Mazzini, ¿identifica acaso el derecho con la conquista, de manera que pueda tomar un sentido imperialista? Gentile remite a las palabras escritas por Mazzini en 1871: "Roma fue la nacionalidad más poderosa en el mundo antiguo: y sin embargo los elementos diferentes, italianos y extranjeros, que la constituían eran inmensamente más que el elemento romano. En las cuestiones de nacionalidad, como en todas las demás, sólo el fin *es* soberano" ***(Scritti ed. e ined.,*** XVII, ***165).*** Pero aqui Mazzini supone que esos elementos, étnicamente varios, se concordaban y contribuían a un fin y una misión únicos, que tomaban su nombre de Roma; en cambio, donde falta el consentimiento y la cooperación en un fin único, no admite que un pueblo mande sobre otro, ni que la conquista realizada signifique un derecho. Para Mazzini "la revolución europea se llama Nacionalidad", en tanto significa "aniquilación de la conquista, del arbitrio de las razas regias; reordenamiento según las tendencias y vocaciones de los pueblos y libremente consentido por ellos"; y por eso "reparación de grandes injusticias", "destruccibn de las causas del egoísmo hostil entre los pueblos, y por ende posibilidad de fraternidad entre ellos.. ., sustitucibn del hecho de la conquista feudal monárquica por el principio de la voluntad popular". Entonces ¿dónde está la negación "de la doctrina democrática jusnaturalista, que considera la nacionalidad como un derecho preexistente a la creación del Estado"? (p. 30). ¿Dónde está la declaracibn de que sólo la capacidad propia de una conquista victoriosa constituye el derecho?

"El decir a los individuos (es una cita de Mazzini hecha por el mismo

cepto de la nación como premisa y condición para un papel histórico más alto está muy lejos de ser extraño al pensamiento de los mismos Marx y Engels; pero papel ulterior, tal como los antecedentes, es para ellos una exigencia humana. mientras que para Mazzini es siempre un destino y una misión fijada por Dios. La diferencia esencial, pues, que siempre vuelve a revelarse, es la que corre entre la trascendencia del fin, con su carácter sagrado, que para Mazzini le confiere un valor imperativo de mando divino, y el origen y la naturaleza puramente humanos que le atribuyen Marx y Engels, al reconocer su fuerza motora únicamente en una exigencia interior a la vida social y al proceso histórico de su desarrollo.

Pero como el proceso histórico tiene una continuidad de desenvolvimiento, en que los momentos y las fases ya alcanzados son la condicibn y preparación para el cumplimiento del camino progresivo, así tampoco para Marx y Engels la justificación funcional y la valoración histórica tienen su plenitud si uno mira

Gentile en la p. 80): conquiste cada uno, con sus propias fuerzas solas, su propio porvenir, significa entregar la sociedad y el progreso a los arbitrios del acaso y a las alternativas de una lucha perenne; significa descuidar el hecho principal de la naturaleza humana, que es la tendencia social (*socia-lìtd),* e implantar el egoísmo en las almas" (V. 107). Y lo mismo vale para la asociación de los pueblos en la humanidad; y es la antítesis de toda doctrina imperialista.

La *socialità*, la negación del egoísmo, significan reconocer la universalidad del derecho: *"adoro mi* patria porque adoro la patria; *nuestra* libertad porque creo en *la* libertad; *nuestros* derechos, porque creo en *el* derecho" (XI, 270 *s.*). Por esta universalidad cada derecho tiene sus límites, que se imponen como límites a la acción: "al cumplir cualquier acción en la esfera de la patria o de la familia, preguntaos a vosotros mismos: *si esto se hiciera por todos y para todos* ¿sería beneficioso o dañino para la Humanidad? Y si la conciencia os contesta: *seria dañino,* renunciad; renunciad aun cuando os parezca que de vuestra acción resultarfa una ventaja para vuestra patria o vuestra familia" (*Doveri dell'uomo).* Reivindicar *un* derecho para si, pues, significa reconocer *el* derecho, que vale para uno mismo, en tanto vale para todos, y en todos, por tanto, debe respetarse. Mientras este principio sea negado (como en el imperialismo) quedamos fuera de la *socialità* y no se cumple "la revolución europea que se llama nacionalidad" ni es posible fraternidad ni cooperación entre los pueblos; en una palabra no se realiza el ideal mazziniano. La misión implica sin duda el sacrificio y la lucha, pero en favor de los demás no menos que de si mismo, pues es universalista, no imperialista.

Gentile, por otro lado, lo reconoce al citar el pasaje indicado (p. 80) comentando: "el espíritu, que es pensamiento, ley, deber, nunca es individuo; es pueblo, es humanidad, es universalidad... que se refleja en el mismo individuo y transforma todo su derecho en un deber".

únicamente a las causas de donde deriva el resultado de la unidad nacional y a las necesidades preexistentes que ésta llega a Satisfacer. Más allá de ellas están las exigencias ulteriores, para las cuales la unificación y autonomia de las naciones son condición y medio necesarios; de modo que se les reconoce un valor más alto en relación no ya sólo can el pasado y el presente, sino sobre todo con el porvenir, hacia el cual la humanidad se esfuerza en sus aspiraciones y su acción. La distinción de los grados o fases en la vida de las naciones, sobre la cual escribía Mazzini en 1865 al americano M. D. Conway, correspondia (con las diferencias que mencionaré más adelante) también al pensamiento de Engels y Marx.

"Toda gran nación (dice Mazzini) tiene dos fases de vida. La primera puede estar consagrada a su propia constitución, a su ordenamiento interior, a la preparación —por decirlo así— de aquellos elementos y aquellas facultades por cuyo medio una nación puede proceder hacia el cumplimiento de la misión que le ha sido destinada para el bien de la humanidad... La segunda fase empieza después de que la nación ha afirmado y afianzado su ser; después de que ella ha juntado y mostrado a todos la fuerza e idoneidad que posee para el cumplimiento de su misión. Entonces la nación surge y se mueve en armonía con el plan general."[57]

Análogamente, Engels, en su escrito *Fuerza* y *economía,* etc., observaba que la eliminación de los conflictos nacionales, esto es, el reconocimiento del derecho de cada pueblo a ser independiente y dueño en su propia casa, representa la condición preliminar para asegurar la paz internacional; y afirmaba que *"sdlo los Estados nacionales son la premisa indispensable para la cooperación internacional armónica de los pueblos,* sin la cual no puede realizarse la soberanía del proletariado". Y en el prefacio de 1893 a la edición italiana del *Manifiesto comunista* volvía sobre los mismos conceptos, reafirmando la necesidad de la unidad e independencia de cada nación particular para el desarrollo ulterior del proceso histórico. La conquista de los Estados nacionales no sólo representa un producto necesario de la expansión de las fuerzas productivas de la burguesía, que deben quebrar los obstáculos y las ataduras del dominio extranjero y de la división en pequeños Estados dinásticos; sino que es también la premisa y preparación indispensables para el ascenso histórico

57 *Scritti ed. e ined. XIV,* 159 *s.* Cfr. Momigliano, *Il messaggio di Mazzini,* p. 63.

progresivo hacia el cual se esfuerzan e impelen las energías de la humanidad. Una doble justificación histbrica, pues, le pertenece: justificación determinista, que consiste en las causas preexistentes de donde deriva y extrae el impulso para su realización; y justificacibn finalista, constituida por el término ulterior al que ella sola puede llevar y del cual le viene un significado y valor más altos.

c) *La cooperación de las naciones y las fases de su realización.* Este término ulterior, para Engels, es el logro de la solidaridad internacional del proletariado para la emancipación universal, que se efectúa al pasar de la división y los conflictos entre los pueblos a su solidaridad para los fines comunes que superan los lindes de las naciones particulares. Por eso declara que "la revolución de 1848, aun cuando no fue una revolución socialista, allanó a ésta el camino y le preparó el terreno". Y continua: *"sin la autonomia y la unidad devueltas a cada Nación, ni la unión internacional del proletariado, ni la tranquila e inteligente cooperación de esas Naciones hacia fines comunes podrían realizarse".*

Ese pasaje recuerda muy de cerca, en los conceptos que los inspiran y en las mismas expresiones, el de Mazzini, que afirma: "Patria y humanidad son inseparables; una es la escalera para la otra, el punto de apoyo de la palanca" y continúa: *"sin la constitución de Patrias, de Naciones libres, ninguna Sociedad Internacional puede producir grandes resultados.* La organización del trabajo exige la división del trabajo. Y *las Naciones constituyen la división del trabajo de la Humanidad".*[58]

Sin embargo, en la gran analogía, aun verbal, de estas afirmaciones paralelas, hay que señalar sus diferencias, que se se asoman a través de la misma semejanza. Ambos hablan de la posibilidad y eficacia de una asociacibn internacional, y de una cooperación solidaria entre naciones para los fines comunes de la Humanidad; ambos dirigen su mirada más allá de la espera de la vida nacional hacia la más amplia vida internacional. *"La vida nacional* (dice Mazzini) *es el instrumento; la vida internacional es el fin."* [59] Y Engels podía haberse expresado de la misma manera. Pero mientras que Mazzini mira a la Nación como a un ente unitario indiviso,[60] Engels —a pesar de reconocer también

[58] Carta a Traini en *Scritti ed. e ined.,* XVII, *12 s.*

[59] *Scritti ed. e ined.,* XVI, *156.*

[60] "Unidad de creencia y de fin, he aquí lo que constituye a la Nación. Asociación de todas las clases, de todos los individuos en un trabajo dirigido activamente hacia tal fin" *(Scritti ed. e ined.,* XII, 190).

una acción solidaria de la nación, que como tal se asocia con otras naciones en cooperación tranquila e inteligente— ve que la plenitud de la solidaridad nacional e internacional puede alcanzarse sólo a través de la eliminación de las divisiones de clases; y por lo tanto, al considerar la tarea futura, coloca en la primera línea la condición preparatoria de aquella eliminación, es decir, la unibn internacional del proletariado.

En otras palabras, no cree que pueda bastar la constitucibn de las naciones libres para alcanzar lo que él llama la *humanidad consociada* y Mazzini "la organización del trabajo de la humanidad". Esa constitución de las naciones libres es por cierto una condición necesaria para Engels, que reconoce así su alto valor en la historia; pero no es aún condición suficiente, porque en la nación él ve los conflictos de clases, que no pueden eliminarse sin suprimir las divisiones de clases; y ve además el prevalecer de los intereses de clase, que como todo particularismo en lucha inevitable contra otros particularismos, engendra los contrastes y choques entre las naciones.[61]

De modo que el proceso se realiza según Mazzini en dos fases —*1)* conquista de las autonomías y unidades nacionales; 2) unibn de las Naciones en la cooperaciún del trabajo de la Humanidad—, pero tiene, en cambio, tres fases según Engels: *1)* como en Mazzini, liberación y unificación de las naciones; *2)* dentro de cada Nación, liberada y unificada, libre desarrollo de la lucha de clases, en la cual el proletariado toma conciencia de su propia misión y de la universalidad internacional; 3) sólo después de

[61] En un discurso pronunciado en Londres para *La fiesta de las Naciones* (1845), Engels polemiza contra objeciones (hipotéticas o reales) y afirma que *las naciones nos interesan mucho,* pero *la* fraternidad entre ellas se realiza tan sólo entre sus proletarios. "Los proletarios son los Únicos que pueden realizarla de veras; pues la burguesía tiene en cada país sus intereses particulares, y por ser para ella el interés la cosa más alta, no puede ir contra *lo nacionalidad.* Los proletarios tienen en todos los paises un solo y mismo interés"; por eso "su movimiento y formación son esencialmente humanitarios y antinacionalistas. Sólo los proletarios pueden *destruir los nacionalismos;* sólo el proletariado que despierta puede hacer *fraternizar a las naciones diferentes".*

Es evidente que Eiigels, al esperar del proletariado la *fraternización entre naciones diferentes,* no le atribuye ni le pide una actitud antinacional ni la *destrucción de* las *nacionalidades,* como le hace decir el traductor italiano en la edición Ciccotti. Una fraternización exige la supervivencia de los hermanos; Engels, pues, quiere la destrucción de los *nacionalismos* provocadores dc conflictos entre las nacionalidades; y en esto coincide con Mazzini.

haber cumplido esa misión libertadora a través de la unión internacional del proletariado y de su conquista de una soberanía, cuyo papel es eliminar cualquier dominio de clase, pueden los pueblos lograr esa fraternización verdadera y plena en la cooperación hacia los fines comunes de la humanidad, tal como en la fase que es la segunda para Mazzini.

Hay que destacar, sin embargo, que Mazzini en la primera fase (conquista verdadera y plena de la *patria)* incluye también la solución de la cuestión social; pero la diferencia respecto de Engels no consiste tan sólo en el hecho de que él deja implícito lo que Engels establece de manera explícita, sino sobre todo en que él piensa que la solución de la cuestión social se logre no mediante la lucha de clases, sino mediante un pacífico proceso de educación.[62] De modo que los dos se diferencian también al determinar el papel y valor de las autonomías nacionales con respecto a la tarea histórica ulterior: Engels, aun recordando la armónica cooperación internacional de los pueblos para los fines comunes, se preocupa no obstante más inmediatamente de la posibilidad del libre desarrollo de la lucha de clases; Mazzini, en cambio afirma sin más una teoría de la cooperación y división del trabajo entre las naciones.

"Las Naciones son los individuos de la Humanidad; todas tienen que trabajar para la conquista del fin común: cada una de acuerdo con su situación geográfica, sus propias actitudes particulares, los medios de que está naturalmente provista." "Cada nación tiene una misión, un oficio especial en el trabajo colectivo, una actitud especial a realizar su oficio: es ése su sello, su bautismo, su legitimidad." "Cada Nación es un obrero de la Humanidad: trabaja por ésta, a fin de que se logre en beneficio de todos el fin común; si traiciona su deber y se arrastra en el egoísmo, decae y se ve inevitablemente sujeta a una expiación más o menos larga, en proporción a su grado de culpa." "La cuestión de las nacionalidades era y es para mí, y tendría que ser para todos nosotros, muy otra cosa que un tributo pagado al

[62] En eso se alejaba de Mazzini también Garibaldi en su declaración a Dupont, delegado de la Internacional. Éste habia afirmado en el Congreso de la Paz en Ginebra: "Para establecer la paz universal hay que borrar las leyes que oprimen al trabajo, destruir todos los privilegios, y hacer de todos los ciudadános una sola clase de trabajadores; en una palabra, aceptar la revolución social con todas sus consecuencias." Y Garibaldi le contestaba: "Estoy de acuerdo con usted. Guerra a las tres tiranías. política, religiosa y social. Vuestros principios son los míos." Cfr. Guillaume, *Karl Marx pangermaniste,* Paris, Colin, 1915, p. 38.

derecho o al orgullo local; tendría que ser la *división del trabajo* europeo." Ahora bien, "sin el reconocimiento de las nacionalidades constituidas libre y espontáneamente, nunca tendremos los Estados Unidos de Europa"; "el pacto de la Humanidad no puede ser sellado sino por pueblos libres e iguales";[63] de ahi procede la necesidad de las autonomías y unidades nacionales, que son ***conditio sine qua non*** y medio indispensable para el fin más alto de la humanidad.

Frente a estas consideraciones pueden parecer más limitadas y especialmente negativas las de Engels, cuando destaca el hecho de que la conciencia nacional ofendida o comprimida prevalece sobre las antítesis económicas de las clases ("frente al ímpetu nacional desaparecen todas las distinciones de clases"), y considera que por eso la conquista de la independencia y unidad nacionales es necesaria para el desarrollo y la afirmación de la conciencia de clase del proletariado.[64] Pero no hay que olvidar que más allá de esta conciencia, y por medio de la misma, Engels quiere llegar, no menos que Mazzini, a la plenitud de la solidaridad humana.[65]

El ***Manifiesto comunista*** habia puesto en evidencia el proceso histórico (característico de la edad moderna) de la intensificación progresiva de la dependencia mutua, material y espiritual, entre las Naciones, y de la confluencia en un resultado común de las actividades de todas ellas. "Al aislamiento local antiguo por el cual cada nación se bastaba a si misma, sucede el intercambio universal y ***la dependencia de las naciones una de otra. Y*** a la par que la producción material se modifica la espiritual. Lo que produce el pensamiento de cada nación particular se convierte en patrimonio común. ***La unilateralidad*** y ***el exclusivismo nacionales se hacen siempre menos posibtes, y*** de las

[63] *Scritti editi e ined., XI,* 130, 126, 246; V, 20-2.

[64] *Fuerza y economía en la formación,* etc. (p. 87 de la ed. ital.) y Prefacio a las ***Luchar de clases en Francia, gs. Y*** en el prefacio citado al ***Manifiesto comunista:*** "Imaginad, si podéis, una acción internacional común de los obreros italianos, húngaros, alemanes, polacos, rusos, en la situación politica anterior a 1848."

[65] F. Olgiati *(Carlo Marx),* en el capitulo donde compara a Marx y Mazzini, quiere indicar como nota diferencial a este respecto, el hecho de que Marx y Engels consideraran la independencia nacional como necesaria sólo para la producción material, no como derecho que tenga que ser reivindicado. Esta interpretación es toda una equivocación, porque no entiende cuál es la tarea ulterior, para cuya realización Marx y Engels afirman que es necesaria la autonomía nacional, ni cuál es la justificción que le da Mazzini, que en realidad es finalista y no basada en el concepto de derecho.

muchas literaturas nacionales y locales sale una literatura mundial."

En la conciencia de esta exigencia intrínseca al proceso histórico se asociaban la condena de lo que Mazzini llamaba "sórdido, celoso, hostil *nacionalismo"* [66] y el reconocimiento de la necesidad de *"la circularidad del pensamiento"* (según la expresión de Gioberti). Esta conciencia precisamente lleva al *Manifiesto comunista* a prever que las separaciones y los antagonismos de los pueblos, ya encaminados hacia su rápida eliminación por el desarrollo de la burguesía y del industrialismo, tendrán que desaparecer totalmente en el triunfo del proletariado. "A medida que-se irá suprimiendo la explotación de un individuo sobre el otro, desaparecerá la explotación de una nación sobre las otras. Al desaparecer los contrastes de las clases en el interior, desaparecen igualmente las hostilidades internacionales"; y por esta vía se llega a esa "asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno es condicibn del libre desarrollo de todos."

Aun sobre estos puntos es característica la analogía con las declaraciones y explicaciones de Mazzini. En 1834 este había escrito: "Un pueblo no puede vivir en el aislamiento"; y ya en 1833 había explicado (adelantándose a la observación del *Manifiesto* relativa a la eliminación de los antagonismos) que "los pueblos son solidarios. La acción de los siglos es prepotente, y los siglos han decretado la unión. La Edad Media se ha acabado y con ella el principio de guerra". Marx distinguía el comienzo del proceso, debido a la burguesía y a la penetración del industrialismo, de su acabamiento reservado al proletariado; Engels señalaba que la dependencia y vinculación recíprocas no eran sólo económicas, sino también espirituales; Mazzini englobaba esos varios momentos en la intervención del *elemento popular.* "Pero al surgir el *elemento popular,* el principio de guerra ha cedido el terreno al pensamiento más vasto y más espiritual de la asociación... Para apagar la idea unitaria que clama en toda Europa, habría que apagar toda la generación juvenil, borrar la historia de medio siglo, negar cualquier eficacia a los viajes, al comercio, a las comunicaciones continuas, a las guerras, la emigración, y destruir la imprenta que es la palabra de la humanidad."

Pero es notable que entre todos estos elementos asuma a ve-

[66] *Scritti editi e ined.*, XVII, 157. *En otro lugar Mazzini lo llama "esprit de nationalisme* substitué à l'*esprit de nationalité" (Ediz. nazion.* VI, p. *XI).*

ces un valor prominente en Mazzini la solidaridad de los intereses, creada por el desarrollo de la economía y de los intercambios. Frente al motivo ideal de la misión, que condena el aislamiento de un pueblo como una traición o deserción, aparece el motivo material de la necesidad y el interés, que tampoco permite a un egoísmo inteligente segregarse del consorcio de las Naciones. "Ningún pueblo —dice Mazzini en 1860 a los obreros italianos— vive hoy día exclusivamente de sus productos. Vosotros vivís de intercambio, de importación y exportación. Una nación extranjera que empobrece, donde disminuye el número de los consumidores, es un mercado menos para vosotros. Un comercio extranjero que, debido a malos ordenamientos, sucumbe a crisis o a ruina, produce crisis y ruina en el vuestro. Las quiebras de Inglaterra y de América traen consigo quiebras en Italia. El crédito ya no es hoy una institución nacional, sino europea." [67]

El realismo reivindica de esta manera sus derechos al lado del idealismo y así la analogía entre Mazzini y Marx se acentúa. Por cierto que Mazzini, al lado de la desaparición de los antagonismos, evidenciaba más vivamente el concepto de la división del trabajo y la cooperación ulteriores entre las Naciones para el progreso de la Humanidad; pero hacia el mismo fin impulsaba el llamado de Marx: "¡Proletarios de todos los países, uníos!"; y Engels en los lugares citados de *Fuerza* y *economía* y del prefacio al *Manifiesto* afirmaba de la manera más explícita "la tranquila, armónica, inteligente cooperación de las Naciones hacia fines comunes".

d) ***El reconocimiento de las nacionalidades y su papel histórico.*** De todos modos es importante evidenciar como merece el hecho de que Marx y Engels, por su vigilante conciencia histhrica, reconocían tanto la realidad innegable como la potencia viviente de las nacionalidades. Un pasaje de una carta de Marx a Engels (del 20 de marzo de 1866) resulta de manera singular significativo y decisivo al respecto. Marx relata la discusión efectuada el día anterior en el Consejo de la Internacional acerca de la guerra inminente y refiere que "la discusión se ha transferido, tal como había que esperar, sobre la cuestión general de las nacionalidades y la actitud que debemos asumir nosotros al respecto".

[67] *Ediz. naz.* VII, 191; III, 91 *s.; Scritti ed. e ined.*, XVIII, *54 (citado* también por *Navarra Crimi, Mazzini economista,* pp. 30 *s.*).

"Los franceses, muy numerosos, dieron libre desahogo a su antipatía cordial para con los italianos. Los representantes —no obreros— de la Joven Francia declararon que todas las nacionalidades y las naciones mismas son *prejuicios anticuados.* Ellos profesan un *stirnerismo proudhoniano:* disolverlo todo en pequeños *grupos* o *comunas* que se unirán para formar una *sociedad,* pero no un Estado. A la espera de realizar semejante *individualización* de la humanidad y el *mutualismo* que deberá acompañarla, el curso de la historia debe quedar en suspenso en todo otro país, y el mundo entero tiene que esperar a que los franceses estén maduros para una revolución social... Todos aquellos qiie complican la cuestión social con las *supersticiones* del mundo antiguo son declarados *reaccionarios.*

"Los ingleses se han reído mucho cuando yo, al tomar la palabra, he empezado diciendo que el amigo Lafargue, que ha *suprimido las nacionalidades,* nos hablaba *en francés,* esto es, en un idioma que los nueve décimos del auditorio no comprendían. He mostrado, pues, que *la negación* de *las nacionalidades* es para él, sin que él repare en eso, puramente su absorción en la nación modelo, que es Francia."

Guillaume, al citar esta carta como un documento del pangermanismo que quiere atribuir a Marx,[68] demuestra no entender mínimamente su significado y su importancia. No podía darse un reconocimiento de la realidad histórica de las nacionalidades más explícito y eficaz que esta irrisión de la que hace objeto a los que pretenden negarla con desenvoltura como ya superada o fácil de superar, mientras que presentan en sí mismos, en sus palabras y sus acciones, el documento del poder y del influjo constante de las "supersticiones" repudiadas y de los "prejuicios anticuados" rechazados.

Es un error, pues, el de Momigliano cuando ve en Marx un *antinncionalisrno* sustituido al internacionalismo, y un esfuerzo para lograr la emancipación del proletariado por medio de la anulación y no del reconocimiento de las naciones.[69] Marx aspira a suprimir la "explotación de una nación sobre las demás",

[68] *K. Marx pangermaniste,* París, Colin, 1915, pp. 18 *s.*

[69] *Cfi Il messaggio di Mazzini, p.* 57. Pero luego en G. *Mazzini e la guerra europea, p.* 193, escribió que "la originalidad de Marx respecto de la política internacional no consiste en haber negado la nación, sino en haber dirigido el esfuerzo de su dialéctica a sustraer las reivindicaciones nacionales al arbitrio de los capitalistas y a estimular al proletariado a fin de que interviniera en la política exterior. De esta manera quería contraponer el verdadero nacionalismo al falso".

reclama la desaparición de las "hostilidades internacionales", según dice en el *Manifiesto comunista,* para sustituirlas (de acuerdo con la expresión de Engels en el prefacio para la edición italiana) por "la tranquila e inteligente cooperación de las Naciones hacia fines comunes".

Pero en eso mismo aparece reconocido el hecho de que las diferencias étnicas e históricas de las Naciones no pueden borrarse fácilmente (no en vano era tan viva en Marx y Engels la conciencia histórica); sólo se afirma que ellas no deben ser fuentes de contrastes y guerras, tal como acontece en el régimen de las divisiones de clases, sino que deben convertirse, mediante la emancipación del trabajo, en condición y fundamento de una cooperación inteligente. En todo esto no hay diferencia con respecto a Mazzini, quien explicaba semejante cooperación *inteligente* como una división racional del trabajo, que por cierto él creía establecida por la voluntad divina, pero que hacía consistir —y en eso podían consentir también Marx y Fngels— en la confluencia de la variedad de aptitudes, condiciones y posibilidades ofrecidas por las distintas Naciones, para la realización de los fines comunes de la Humanidad.

e) *El pretendido pangermanismo de Marx.* Sin embargo, se opondría a semejante interpretación —si hubiese existido realmente— aquel pangermanismo de Marx que quiso demostrar (entre otros) el mencionado Guillaume, y que el propio Momigliano creyó poder afirmar, al distinguir una doble personalidad en Marx: la del socialista antinacionalista (más bien que internacionalista) y la del nacionalista pangermánico.

Los documentos alegados para la demostración del pangermanismo de Marx y Engels se concentran alrededor de los dos puntos siguientes:

1) manifestaciones de antipatía hacia Francia y las cosas francesas, y de predilección para Alemania, sobre todo en ocasión de la guerra de 1870;

2) aspiración hacia una hegemonía alemana en la Internacional.

Ahora bien, es innegable en Marx y Engels una expresión frecuente de fuerte antipatía (y hasta podría decirse de odio) contra dos cosas francesas: el bonapartismo y el proudhonismo. Pero el encarnizamiento con que luchan contra esa forma de "despotismo abominable" y contra esa orientación doctrinaria o (según ellos) de "fraseología vacía", tiene un paralelismo fre-

cuente en la actitud de espíritu agresivo, áspero y denigrador, que han tomado muy a menudo contra hombres y cosas de su propio país. Basta con recordar las polémicas contra E. Dühring y contra K. Vogt, cuya violencia no rehuye las formas excesivas, y la aspereza de sus críticas contra el mismo Lassalle.

Pero hay que examinar con atención imparcial los mismos documentos alegados por Guillaume. Se leen por cierto en ellos palabras ásperas contra la ignorancia presuntuosa de los delegados parisienses de la Internacional, proudhonianos y no suficientemente antibonapartistas: "Proudhon ha hecho un mal enorme", explica Marx en su carta del 9 de octubre de 1865 a Kugelmann. Pero hay que destacar por otro lado sus expresiones de pena por no tener a nadie en París que pueda ponerse en contacto con las secciones francesas de la Internacional hostiles a los proudhonianos ("¡y son la mayoría!" dice Marx a Engels), y la satisfacción que demuestra por la conversión sucesiva del *Parti ouvrier* al "moderno socialismo científico" [70] con Guesde, Malon y (cree Marx) también Cltmenceau. Pero, anota Guillaume, se trataba del socialismo *alemán;* y comenta: "comme tout cela est édifiantl", y llama *cinismo* la satisfacción con la cual Marx piensa que podrán tener, él y Engels, en sus propias manos el instrumento poderoso de la Internacional en la próxima revolución.

Guillaume no muestra entender que todo eso puede ser orgullo, puede ser dogmatismo, puede ser fe exclusiva, y hasta intolerante, en la verdad de la doctrina propia y en la eficacia de su método de acción; pero no es pangermanismo. Si, en efecto, la fracción alemana de la Internacional, en lugar de adherirse a ellos, se hubiese adherido a otra orientación —tal como hubiese acontecido con toda probabilidad, de no haber ya muerto Lasalle desde 1864— habría experimentado ella misma cuáles halagos sabían distribuir los dos amigos a manos llenas aun entre sus connacionales.[71]

No carece de significado el hecho de que todas las expresiones de la satisfacción de Marx y Engels por el predominio del socialismo *alemán* son posteriores *a* la desaparición de su gran

[70] Cfr. el epistolario Marx-Engels y *Briefe von J. Becker, J. Dietzgen, F. Engels, K. Marx und andere an F. A. Sorge,* Stuttgart, 1906, p. 170.

[71] Al publicar las criticas de Marx al Programa de Gotha (lassalliano), Engels declaraba omitir o sustituir con puntos suspensivos los juicios personalmente ofensivos; y sin embargo, aun después de esos cortes, la crítica no aparece nada suave.

antagonista, quien durante su vida había sabido fascinar a las masas y dominar al movimiento obrero en Alemania mucho más que ellos. Después de la muerte de Lassalle, que significó el paso de la dirección del movimiento alemán a las manos de Marx y Engels, "el socialismo *alemán"* significa para ellos puramente su propia doctrina. Pero ni siquiera la expresión de "socialismo alemán" ha sido introducida por ellos; sino que no es más qiie la repetición de la fórmula que usaban, dentro de la misma Internacional y fuera de ella, los representantes de otras naciones, contrarios a la orientación marxista *o* celosos de su predominio.[72] Si Mazzini deploraba que la Internacional fuese "dominada por un Marx alemán", los franceses, y especialmente los proudhonianos, veían en tal hecho (como escribe Marx a Sorge en 1880) casi una ofensa a su sentimiento nacional. Ya en 1871 Marx observaba en una carta a Bolte: "se afirma que en el Consejo general reina el pangermanismo y el bismarckismo. El hecho es que yo tengo la culpa imperdonable de ser alemán y de ejercer sobre el Consejo general un influjo intelectual decisivo".[73]

Sin duda él se había alegrado por el hecho de que la preponderancia alemana, que siguió a la guerra de 1870, trasladara el centro de gravedad del movimiento obrero continental de Francia a Alemania, porque esto significaba (cfr. carta a Engels del 20 de julio) el predominio de su doctrina sobre la de Proudhon. Pero no había en esto una vanagloria personal, sino la convicción de que el movimiento proletario, orientándose en todas partes según la dirección que él creía la única útil y eficaz, podía adquirir en adelante el poderío histórico, hacia cuyo logro él quería encaminarlo en todas las naciones, y no sólo en Alemania. Pero cuando señala a la socialdemocracia ese desplazamiento del centro de gravedad, no quiere despertar en ella una orgullosa satisfacción nacionalista, sino al contrario la conciencia de una más grave responsabilidad histórica que el proletariado alemán debía sentir, al gravitar sobre él una más ardua tarea.

"Será culpa suya, si no sabe llevar a cabo esta misión histó-

[72] En el *Manifiesto* de 1848 Marx y Engels llamaban *socialismo alemán* al llamado "socialismo verdadero" de Karl Grün. Y hacían objeto de sarcasmos feroces *e* implacables a este *socialismo alemán,* con sus "torpes ejercicios escolares" y su idealización de la nación alemana, del pequeño burgués alemán y de su vileza.

[73] *Briefe von J. Becker, J. Dietzgen, F. Engels, K. Marx u. a. an F. A. Sorge,* Stuttgart, 1906, pp. 40, 170.

rica que le ha sido confiada." Son palabras de Marx, que al afirmar el concepto de una misión y de una responsabilidad históricas, parecen escritas al estilo de Mazzini.

Pero hay algo más. Ni Marx ni Engels por cierto se abstuvieron de dispensar las criticas más ásperas a los franceses por sus manifestaciones de chauvinisme y de idealismo ingenuo;[74] pero después de Sedan, cuando están llenos de agitación por el temor de que el proletariado francés insurrecto se sacrifique en una resistencia que les parece ya imposible, la única preocupación que los impulsa es la dei porvenir del mismo proletariado francés, al que semejante sacrificio hacia peligrar quién sabe por cuanto tiempo: "ellos (los trabajadores franceses) no deben volver a empezar el pasado, sino edificar el porvenir".[75]

Y es precisamente esta preocupación del porvenir la que lleva a Marx a un cambio radical de opinión acerca de la oportunidad de una resistencia desesperada y hasta el extremo, que en el primer momento él y Engels habían desaconsejado al proletariado francés, por creerla imposible y desastrosa para los trabajadores.

Habían creído anteriormente que esa guerrs fuera y tuviese que ser únicamente guerra de defensa contra el bonapartismo,[76]

[74] Por ej., cuando Delescluze en un artículo en visperas de la guerra escribía: *"La France est le seul pays de l'Idée"* (vale decir, comenta Marx, de la Idea que se hace por si misma), Marx protesta: los franceses precisan una paliza (*brauchen Prügel*), vale decir no logran entender lo absurdo de su *chauvinisme* y de la Idea que se hace por si misma, si no chocan con la dura realidad. Y cuando la sección parisiense de la Internacional, después de Sedan, invita con un manifiesto al pueblo alemán a retirarse, si no quiere la guerra hasta la extrema sangre, y lo insta a colaborar a la república universal, Marx y Engels están furiosos por el temor de que el proletariado francés se sacrifique en una resistencia ya imposible, y se enfadan por la ingenuidad de estas esperanzas en una revolución en el país victorioso. "Si los obreros franceses (dice la proclama de la Internacional del 9 de septiembre de 1870) no lograron arrestar al agresor en tiempo de paz, ¿cómo pueden los obreros alemanes tener mis probabilidad de detener al vencedor en medio del fragor de las armas?"

[75] *Manifiesto* del 9 de septiembre de 1870.

[76] Engels desde 1860, en *Saboya, Niza* y *Rhin* había manifestado tal opinión y expresado su esperanza de que Alemania contestara a Ronaparte *con la espada en la mano,* lo cual seria su rehabilitación después de siglos de vergüenza política. Algún decenio después él escribía acerca de la guerra de 1870: "Bismarck esta vez tenia consigo al pueblo, quien detrás de todas las mentiras diplomáticas mutuas veía sólo un hecho: que no se trataba de una guerra por el Rhin, sino por la existencia nacional. Se trataba de mostrar al extranjero de una vez para siempre, que no debfa inmiscuirse en los asuntos internos de Alemania, y que ésta no estaba destinada a apuntalar el trono tambaleante de L. Bonaparte mediante la cesión de territorio alemán. Ante este ímpetu nacional desaparecieron todas las distinciones de clase" *(Fuerza* y *economia* etc. p. 87 de la ed. ital.).

en que veían una amenaza permanente, dirigida no sólo contra Alemania, sino contra la paz y la libertad de Europa, por la extorsión continua opuesta a las aspiraciones nacionales ajenas de independencia y unidad;[77] pero nunca habían ocultado la culpa que tenían la misma Prusia y Bismarck, que querían trasplantar el bonapartismo aquende el Rhin.[78] Contra semejante voluntad de oprimir a otras naciones, que llevaba consigo la opresión del mismo pueblo alemán,[79] ellos habían estimulado a-la social democracia a oinonerse a la anexión de Alsacia-Lorena;[80] y habían proclamado que la Internacional se oponía a la conversión de la guerra en una ofensiva contra el pueblo francés.[81]

Pero cuando toda su oposición aparece vana y cae en el vacío, cuando la resistencia que había pedido a la clase obrera alemana aparece deficiente e ineficaz frente a la voluntad de hegemonía y prepotencia opresiva, ya proclamada por Bismarck y el militarismo prusiano, Marx se da cuenta de que el pangermanismo militarista es una amenaza contra la libertad de todos los

[77] "Luis Bonaparte (dice Engels en *Fuerza* y *economia,* p. *64)* traficó sobre el principio de nacionalidad. La escisión de Alemania e Italia habia sido un *derecho real inalienable* del Imperio francés por la política francesa realizada hasta entonces; L. Bonaparte se preparó para traficar con este *derecho,* pedazo por pedazo, tras compensacidn. Estaba dispuesto a ayudar a Alemania e Italia a unificarse, con tal que una y otra le pagaran cualquier paso hacia la unidad nacional mediante alguna cesión de territorio. De esta manera el *chauvinisme* francés quedaba satisfecho.. . Francia se veia presentada como libertadora de pueblos, y L. Napoleón como el paiadin de las nacionalidades oprimidas."

[78] El mensaje del Consejo General de la Internacional del 23 de julio de 1870 dice lo siguiente: "Por el lado alemán es guerra de defensa. Pero ¿quién ha arraitrado a Alemania hasta la necesidad de deber defenderse? ¿Quién hizo posible a L. Donaparte el llevar la guerra contra Alemania? Ha sido *Prusia. Ha sido Bismarck* quien conspiró con el propio L. Bonaparte. El bonapartismo que hasta ahora floreció sólo sobre una orilla del Rhin, tuvo así sobre la otra orilla su paralelo."

[79] "Los obreros alemanes (dice el 2º mensaje de la Internacional, septiembre de 1870) reclaman garantías de que sus victorias sobre los ejércitos bonapartistas no se traiformen en derrotas del pueblo alemán, tal como en 1815. Y la primera de esas garantías que reclaman es una paz derorosa para Francia y el —conocimiento de la república francesa."

[80] Carta al comité de Brunswick y *Manifiesto* del 4 de septiembre.

[81] El *Manifiesto* del 28 de julio, escrito por Marx, dice: "si la clase obrera alemana permite que la guerra actual pierda su carácter defensivo y degenere en una guerra contra el pueblo francés, la victoria será para ella un desastre tanto como la derrota".

pueblos, a empezar por la propia nación alemana, tal como él había previsto. Y contra tal amenaza él —que antes había ridiculizado el *chauuinisme* de Delescluze, que definía a Francia como "le seul pays de l'Idée"— ve a Francia como la encarnación del principio de libertad en aquel momento. En el *Daily News,* el 2 de enero de 1871, escribe: "Francia ~~y~~ su causa está muy lejos, por suerte, de ser desesperada— pugna en este momento ***no sólo por su independencia nacional, sino por la libertad de Alemania y de toda Europa."*** Y en febrero expresa a Kugelmann sus ansiedades y sus esperanzas de la manera siguiente: "¡Que Francia se mantenga firme!, ¡que utilice el armisticio para organizar su ejército, que dé en fin a su guerra un carácter revolucionario, y entonces el nuevo imperio prusiano-alemán podrá recibir un bautismo muy inesperado!" [82]

Mazzini, que era tan irreductible enemigo del *cesarismo*[83] hablaba de una Némesis histórica y del momento de la expiación que espera a los pueblos soberbios y violentos, por obra de la humanidad que no perdona la afirmación orgullosa del privilegio.[84] Igual Némesis histórica veía perfilarse Marx para la clase obrera alemana, no menos que para el prepotente militarismo prusiano. Y el lenguaje que usa contra el sórdido nacionalismo imperialista y opresor, encuentra tonos que podríamos llamar mazzinianos: "El éxito esta vez no será menos fatal. La historia no medirá su retribución según la extensión de las millas cuadradas arrancadas a Francia, sino ***en proporción a la enormidad del crimen,*** que la política de las conquistas ha vuelto a llamar a la vida en la segunda mital del siglo XIX." [85]

La Némesis histórica, que Marx preveía para un mañana indefectible, alcanzaría a la clase obrera alemana por no haber impedido que una guerra, justificada mediante una necesidad

[82] Guillaume *(op. cit.)* al citar estos dos pasajes tan significativos, no puede desconocer su importancia; pero trata de limitarla con decir: "pero esta palinodia ¿puede borrar las palabras de 1870?" Sin embargo, al interpretar esas palabras según sus prevenciones, él no las había entendido en su significado verdadero.

[83] Remito para la documentación al libro de Al. Levi, capítulos sobre *Nazionalità e nazionalismo y Politica internazionale.*

[84] *Scritti editi e ined.*, VIII, 166; XI, 271 s., donde, por razones análogas a las expresadas por Marx, se llama *suicida* al pueblo que basa su potencia sobre la *opresión* de otros; X, 353, donde tal observación se dirige contra el *imperialismo* bonapartista; y XVI, 129-31 donde se comprueba la realización ya acaecida de la expiación profetizada.

[85] *Segundo mensaje de la Internacional,* septiembre *de* 1870.

de defensa, degenerara en ofensiva contra el pueblo francés. "La victoria (había preconizado en el *Manifiesto* del 23 de julio de 1870) representará para ella un desastre no menos que una derrota. Todas las desgracias que han caído sobre Alemania después de las llamadas guerras de independencia, volverán con ciolencia acrecentada."

Y ahora explicaba que la expiación consistiría en la pérdida de la libertad interna, pérdida que se cernía amenazante sobre el proletariado alemán, si Francia no lograba, mediante su lucha valiente, salvar juntamente con su causa propia también la del pueblo antagonista y de toda Europa.

Pero una Némesis aún más inexorable y decisiva preveía Marx, con clarividencia verdaderamente profética, para el prepotente imperialismo y militarismo prusiano, que, al pisotear las insuprimibles exigencias nacionales francesas, se encaminaba a preparar en su contra una guerra de extensión enorme, destinada a arrollarlo al final. "La anexión de Alsacia y Lorena será una causa de ruina para Alemania, un medio de convertir la guerra en eterna": así escribía Marx, el 4 de septiembre de 1870 al comité de Brunswick; y en el ***Manifiesto de la Internacional*** (9 de septiembre) lo explicaba de la manera siguiente: "si la fortuna de sus armas, la arrogancia por el éxito logrado y la intriga dinástica llevan a Alemania a efectuar ***un despojo*** del territorio francés, ella deberá prepararse no ya a una guerra localizada, de nueva invención, sino a una guerra de razas, a una guerra contra las razas eslavas y latinas unidas en coalición".

Y se levantaba contra el ***pretexto miserable*** de las garantías estratégicas: "¿No es absurdo y anacrónico al mismo tiempo el buscar en consideraciones de índole militar el principio por el cual deben trazarse las fronteras de las Naciones? Si la norma tuviese que ser ésta, todavía Austria tendría derecho a la ocupación de Venecia y de la linea del río Mincio; Francia tendría derecho a la linea del Rhin para proteger París, más expuesto (sin duda) a un ataque desde el nordeste, que Berlín desde el sureste. Si los intereses militares deben establecer los confines de los pueblos, nunca se acabarán las reivindicaciones territoriales, pues cualquier linea militar tiene necesariamente algún defecto en algún punto, y puede rectificarse mediante la anexión de algún territorio limítrofe. Por otro lado estos límites nunca pueden establecerse ***de manera equitativa y definitiva,*** porque necesariamente son impuestos al vencido por el vencedor, y

llevan en consecuencia en sí mismos los gérmenes de nuevas guerras."[86]

Engels más tarde, en 1891, en su introducción a *La guerra ciuil en Francia* de Marx, comprobaba la realización ya muy adelantada de esa Némesis prevista. "Nosotros, en Alemania, tenemos que padecer aun hoy día las consecuencias de aquellos acontecimientos, profetizadas por Marx. ¿No se ha realizado, acaso, lo que decía la primera circular, vale decir que, al degenerar la guerra defensiva de Alemania contra L. Bonaparte, en una guerra de conquista contra el pueblo francés, habrían vuelto a aparecer con violencia renovada todas las desgracias caídas sobre Alemania después de las llamadas guerras de liberación? (Acaso no hemos tenido otros veinte .años de tiranía bismarckiana, y (en lugar de la persecución de los *demagogos)* la ley excepcional y la caza al socialista con los mismos arbitrios policiales y con la misma, idéntica, horripilqnte interpretación de la ley? ¿Y no se ha realizado al pie de la letra la predicción de que la anexión de Alsacia y Lorena habría echado a Francia en los brazos de Rusia, y que, después de tal anexión, Alemania habría debido armarse, luego de una breve tregua, para una nueva guerra de razas, contra las razas coligadas de los eslavos y los latinos? ¿No es verdad que la anexión de las provincias francesas ha echado a Francia en los brazos de Rusia?... ¿Y no está colgada acaso cada día sobre nuestras cabezas la espada de Damocles de una guerra.. . una guerra de razas, que sujetará a toda Europa al militarismo, con quince o veinte millones de armados?

"Tanto más fuerte, pues, es nuestro deber de poner nuevamente ante los ojos de los obreros alemanes este magnífico documento de la previsión profética que inspiraba la política obrera internacional de 1870."

Esta política obrera internacional había tenido conciencia de "la enorme *desventaja moral* (escribía el mismo Engels en su *Fuerza* y *economia)* en que se colocaba el joven imperio germano al mostrar abiertamente que tenia *la violencia brutal como su principio fundamental"*, y al querer, "siguiendo la antigua manera prusiana, *explotar la situación favorable sin ninguna consideración moral"*.[87] Los obreros se habian dado cuenta de que (como agregaba Engels en otro escrito) "ni la anexión de los

86 Éstos y otros pasajes de las proclamas citadas de la Internacional pueden verse revocados por Turati en su vigoroso articulo: "¿Marx pangermanista?", en *Critica sociale* de mayo de 1918.
87 *Fuerzo y economia* etc., pp. 90-3 de la trad. ital.

dinamarqueses del Schleswig del norte, ni la enormidad y el *escamoteo* del articulo de la paz de Praga relativo a ellos, ni la anexión de Alsacia-Lorena, ni las mezquinas medidas contra los polacos prusianos tenían nada que hacer con la reconstitución de la *unidad nacional".* La misma necesidad incomprimible y la justicia innegable de esta exigencia de la unidad nacional, ya reconocidas y afirmadas por Marx y Engels se levantaban contra los que querían negarlas y comprimirlas; por lo tanto, según dice Engels "veintisiete años de régimen bismarckiano han convertido a Alemania, con toda razón, en un objeto de odio en todos los países extranjeros".[88]

De este modo la oposición irreductible de Marx y Engels a las pretensiones imperialistas del militarismo prusiano y del pangermanismo aparece en su pensamiento y comportamiento encuadrada con vigor en el marco de su visión histórica de las aspiraciones nacionales a la autonomía y unidad como realidad y exigencia insuprimibles. Ellos las reconocen como una necesidad y un derecho de cada pueblo, que no pueden ofenderse con impunidad; tienen conciencia del carácter imprescindible de su satisfacción, que es premisa y condición de todo desarrollo histórico ulterior.

La analogía evidente de semejante postura con la oposición tle Mazzini al *cesarismo* y al *nacionalismo celoso* y *hostil* no requiere una demostración.

f) ***La** independencia italiana.* Tampoco podemos asombrarnos al encontrar estos conceptos orientadores aplicados natural y plenamente en la cuestión de la independencia y unidad nacionales de Italia. Alguien quiso destacar a este respecto la aversión que Marx y Engels nunca ocultaron frente a la intervención interesada de Napoleón, que convertía en instrumento y apoyo del bonapartismo la justa causa de Italia y las simpatías que debían acompañarla.

Pero a fin de que se entiendan en su verdadero significado todas las expresiones de hostilidad inconciliable contra el bonapartismo que hacía negocio con las exigencias de las nacionalidades oprimidas, reclamándoles compensaciones territoriales, basta con citar el pasaje de *Fuerza* y *economia* donde Engels expresa toda su simpatía hacia la causa italiana. "Italia tenía en Garibaldi a un héroe de temple antiguo, que podía hacer milagros

88 *¿Puede desarmarse Europa?*, p. *23* de la trad. ital.

y los hizo. Con mil voluntarios echó por tierra a todo el reino de Nápoles, unificó de hecho a Italia, desgarró la trama artificial de la política bonapartista: Italia ya estaba libre y unificada de hecho, pero no por los enredos de Luis Napoleón, sino por la revolución."[89]

Y Marx en una somera noticia autobiográfica, que Gustav Mayer[90] encontró en 1922 entre los papeles de Lassalle, determinaba en 1860 su postura propia y la de Engels de la manera siguiente: "Con respecto a la guerra italiana, mi opinión coincide en todo con la manifestada por mi amigo Engels en su conocido folleto *Po* y *Rhin.* Engels mismo, antes de enviar su manuscrito a Berlín, me lo había comunicado. *Nosotros estamos por una Italia libre e independiente,* tal como estuvimos siempre por Hungría y por Polonia, según lo declaramos ya en 1848 en la *Rheinische Zeitung* de manera más terminante que todos los periódicos alemanes. Pero no queremos que Bonaparte, por un acuerdo secreto con Rusia, tome la libertad de Italia o cualquier otra cuestión nacional como pretexto para lograr la ruina de Alemania."

Pero en 1848 Marx no se había limitado a expresar en la *Neue Rheinische Zeitung,* recordada aquí, su adhesión a la causa de la independencia nacional de Italia, Hungría y Polonia. En una carta enviada al director del periódico democrático *L'Alba* de Florencia (sacada a luz nuevamente por B. Croce en *Critica sociale* de 1897),[91] Marx escribía: "No puede haber dudas acerca de nuestra postura con respecto a la cuestión en que se enfrentan Italia y Austria. Defenderemos la causa de la independencia italiana, combatiremos a muerte contra el despotismo austriaco en Italia tanto como en Alemania y en Polonia. Como hermanos tendemos la mano al pueblo italiano, y queremos demostrarle que la nación alemana repudia toda participación en la opresión ejercida también sobre vosotros por los mismos hombres que siempre han combatido la libertad entre nosotros. Queremos hacer todo lo posible para preparar la unión y el buen entendimiento entre dos naciones grandes y libres, que un sistema nefario de gobierno hizo creer hasta ahora

89 *Fuerza y economla,* p. 65.

90 Gustav Mayer, conocido editor de los escritos de Lassalle (F. Lassalle, *Nachgelassene Briefe und Schriften,* 6 tomos, Stuttgart-Berlín, 1925), y autor de la biografía de Engels (F. *Engels, Einc Biographie,* dos tomos).

91 *Critica sociale,* 15 agosto 1897. Reproducida por Momigliano, *G. Marzini e la guerra europea,* y por Olgiati, *Carlo Marx.*

enemigas la una de la otra, Pediremos, pues, que la brutal soldadesca austriaca sea retirada sin demora de Italia y que el pueblo italiano sea colocado en la situación de poder expresar su voluntad soberana, respetando la forma de gobierno que quiera elegir." Libertad y autodecisión de los pueblos, unidad e independencia de cada nación, son exigencias de carácter universal, cuya satisfacción sólo puede ofender a los intereses imperialista~y hegemónicos, que necesitan echar sus cimientos sobre la opresión y la división de los demás. Cuando al contrario —de acuerdo con lo que Engels reclamaba en 1859 y 1860 para Alemania en sus escritos *Po* y *Rhin* y *Saboya, Niza* y *Rhin*— una nación aspira sólo a conquistar su propia unidad y autonomía con respecto a toda dominación o intervención extranjera, entonces la conquista paralela realizada en el mismo sentido por otras naciones oprimidas y divididas, no obstaculiza, sino que ayuda y robustece todo esfuerzo dirigido hacia el mismo fin. Por eso contra las pretensiones de Bonaparte, que exigía la cesión de Niza y Saboya y quería mantener a Italia dividida en tres o posiblemente cuatro Estados, Engels oponía la demostración de que Alemania no necesitaba de algún modo el Mincio o el Po, y declaraba de la forma más terminante: "nosotros no tenemos ningún interés en la conservación del dominio papal o del borbónico; y, en cambio, lo tenemos en la constitución de una Italia fuerte y unificada, que pueda hacer una política propia."[92]

El escrito *Po* y *Rhin,* al cual el propio Marx remitía dándole su consentimiento más pleno, quería por cierto con ánimo deliberado mantener la demostración de su tesis sobre el terreno frío de las consideraciones puramente estratégicas a fin de hacer evidente que Cstas no servían de ninguna manera para justificar la tesis militar alemana de que fuese necesaria la sujeción del Lombardo-Veneto a Austria. "Nosotros (dice Engels) no negamos de ningún modo que Alemania, al renunciar a la línea del Mincio y del Adigio, renuncia a una posición defensiva muy fuerte. Pero negamos en absoluto que esa posición sea *necesaria* a la seguridad del confín alemán."

Sin embargo, bajo las frías y rigurosas argumentaciones de carácter militar, se agita un *pathos* político que no se resigna a callar o a ocultarse. Y se expresa en el reconocimiento de la fuerza histórica ineluctable de las reivindicaciones nacionales;

02 *Saboya, Niza y Rhin,* p. 29 de la ed. ital.

en la condena áspera de la opresión ejercida por un "dominio extranjero antinacional"; en la justificación expresa de la ***acción*** mazziniana tan calumniada entonces y cubierta de infamia. "Aquí intervienen consideraciones políticas ***que no queremos colocar en segunda línea.*** El movimiento nacional en Italia después de 1820 ha salido de cada derrota rejuvenecido y fortificado. Existen muy pocos países cuyos llamados confines "naturales" (estratégicos) coincidan tan estrictamente con los confines de la nacionalidad y sean al mismo tiempo tan marcados. Cuando en un país semejante, que cuenta con alrededor de veinticinco millones de habitantes, el movimiento nacional se ha hecho vigoroso, ***el mismo no puede cesar,*** mientras quede sometida a un dominio extranjero antinacional una de las partes política y militarmente más importantes del país, vale decir casi una cuarta parte de toda la población. A partir de 1820 Austria reina en Italia únicamente por medio de la fuerza, de la represión de insurrecciones repetidas, del terrorismo y el estado de sitio. Para mantener su dominio en Italia, Austria se encuentra obligada a tratar peor que a los delincuentes vulgares a sus adversarios políticos, vale decir, ***a todo italiano que se sienta italiano.*** Es inaudito en los paises civilizados el modo en que han sido y son todavía tratados en algunos lugares los condenados políticos italianos. Los austriacos han intentado cubrir de infamia a esos condenados políticos en Italia, aplicándoles con predilección especial castigos de palos, sea para arrancarles confesiones, sea con el pretexto de la condena. Toda la indignación moral se ha desatado contra el puñal italiano, contra el asesinato político; pero se ha olvidado, por lo que parece, que ha sido el bastón austriaco a provocarlos. Los medios que Austria debe utilizar para mantener su dominio en Italia, son la prueba más evidente de que no es posible que tal dominio tenga larga duración" (pp. 24 *s.).*

De este modo las consideraciones estratégicas ya han pasado por completo a segunda línea; y en el primer plano se plantean los derechos de los pueblos, que ya no son una aseveración teórica abstracta, dado que se afirma en la concreta realidad histórica como exigencia fuertemente experimentada e incoercible. Puesto que "el sentimiento nacional italiano late con tanta vehemencia", ninguna nación extranjera puede tener algún derecho de dominio sobre él: "si Francia ***no debe,*** por amor de una buena posición militar (el Rhin) anexarse a nueve millones de valones, holandeses y alemanes, ni siquiera nosotros tenemos ***el derecho*** de sujetar a seis millones de italianos por amor de una posición militar".

"El general Heilbronner decía que Alemania tiene muy otra misión que la de servir de pararrayos en las tormentas que se condensan sobre la cabeza de la dinastía bonapartista. ***Con*** el ***mismo derecho*** pueden decir los italianos: Italia ***tiene muy otra misión*** que la de servir a Alemania como repeledor de los golpes que le da Francia, y de recibir luego por agradecimiento el don de las palizas austriacas." Lo cual vale igualmente "contra la estúpida y torpe política francesa, que ***pretende tener el derecho*** de inmiscuirse en los asuntos interiores de Italia y no tolerar a una Italia unificada e independiente"

Para todas las naciones puede valer el principio afirmado por Engels para Alemania en relación con Italia: "en lugar de buscar nuestra fuerza en la posesión de tierras extranjeras y en la opresión de una nacionalidad extranjera, a la cual sólo un prejuicio puede negar la capacidad de una existencia futura, será mejor que tratemos de estar unidos y fuertes en nuestra casa". Y la norma que él proclama para los cambios futuros del mapa de Europa, es el respeto de las nacionalidades: "todos los cambios, en tanto quieran ser duraderos, deben tener el fin de dar ***cada vez más*** a las grandes y vitales naciones europeas sus confines naturales ***reales,*** que son establecidos por idiomas y simpatías... Las consideraciones militares pueden admitirse sólo en segunda línea".[93]

g) ***La patria*** y ***la politica internacional del proletariado.*** Todos estos desarrollos, teóricos y prácticos, de la doctrina de las nacionalidades que aparecen en el marxismo, pueden iluminar con evidencia más clara el significado del discurso de Engels para ***La fiesta de las naciones*** (1845), ya citado, y el papel que atribuye allí al proletariado, de lograr la superación de las divisiones nacionales.

El propio Mazzini no vaciló en escribir una vez que "la patria, sagrada hoy, desaparecerá acaso algún día, cuando cada hombre refleje en su propia conciencia la ley moral de la humanidad". Inspirándose fielmente en el concepto de que "la vida nacional es el ***instrumento,*** la vida internacional es ***el fin",*** pensaba que cuando se haya alcanzado el fin y sellado el pacto de la humanidad entre todos los pueblos libres e iguales converti-

[93] *Po* y *Rhin,* pp. 27, 36, 39 *s.*

dos en hermanos, "será ésta la Patria de todos, la Patria de las Patrias; entonces la palabra ***extranjero*** desaparecerá del lenguaje de los hombres; y el hombre saludará con el suave nombre de hermano al otro hombre, de cualquier parte que proceda".[94]

Esta misma visión de fraternidad universal sonríe también en el pensamiento de Marx y Engels e ilumina la previsión del futuro hacia el cual aspira el ***Manifiesto comunista.*** Pero como nadie se atrevería a decir de semejante aspiración hacia una meta más alta que borre de la mente de Mazzini u ofusque en ella la conciencia del valor histórico y del papel de las nacionalidades en el proceso de desarrollo de la humanidad, de la misma manera seria absurdo negar semejante conciencia a Marx y Engels, cuyo sentido histórico y conocimiento vigilante de la realidad tenia un carácter tan vivaz y concreto arraigado en su espíritu y lleno de penetración objetiva.

Sin embargo, por absurda que sea, no es menos común su repetición en las polémicas, donde quien menos sabe o menos entiende suele ser quitn más habla en voz alta. ¿Acaso no dijeron Marx y Engels en el ***Manifiesto comunista*** que el proletariado no tiene patria? ¿Qué negación más explícita que ésta podría imaginarse?

contra-semejante interpretación equivocada hay que señalar, ante todo, que una declaracibn análoga se encuentra en el propio Mazzini. El trabajo —lamentaba él en 1836— "se encuentra sin dignidad, ***sin patria (sans patrie),*** sin derechos reales, sin participación en las mejoras introducidas sucesivamente en la explotación de la tierra, buscando con repugnancia y bajo el aguijón de la necesidad un medio incierto de existencia o mendigando el pan de la limosna".[95] Los trabajadores están ***sin patria,*** para Mazzini, porque están sin derechos reales: de la falta o de la conquista de esos derechos depende la privación o posesión de la patria. Pero ¿qué otra cosa dice el ***Manifiesto comunista?***

He puesto de relieve en otra oportunidad que quien interprete como repudio de la patria lo que es condenación amarga de una constitución social, en la que la misma tierra natal es madrastra y no madre para el proletariado, demuestra tan sólo su propia incapacidad para entender el pensamiento de Marx. Lo que se afirma nostálgicamente en esas palabras es una necesidad insatisfecha, es la exigencia de un derecho ofendido, de una conquista impedida, de una posesión negada, que son objeto de una reivindicación. La aspiración afirmada y la acción dirigida hacia la realización de una sociedad "en la cual el libre desarrollo de cada uno represente la condición para el libre desarrollo de todos", son al mismo tiempo aspiración y acción por la conquista real de aquella patria que Marx lamenta sea negada al proletariado en la constitución social presente.

[94] *Scritti ed. e ined.*, XVIII, *68;* XVI, 156; XI, 64. Cfr. Salvemini y A. Levi, *obras citadas.*

[95] *Edir nazion.* VII, 392; cfr. Navarra Crimi, *Mazzini economista,* p. 47 *n.*

"Se reprocha a los comunistas (dice el ***Manifiesto)*** que quieran destruir la patria y la nacionalidad. Los proletarios no tienen patria: no se les puede quitar lo que no tienen. Cuando el proletariado puede conquistar el poder político, elevarse a clase nacional, ***constituirse en nación,*** entonces él tambitn es nacional, aun cuando no sea tal en el sentido burguts."

La comprobación de la falta presente y la conciencia de la privación son justamente (según el concepto esencial de la dialtctica marxista) el aguijón y el principio de acción para la conquista. El proceso de la ***dialéctica real en la historia,*** según Marx, es siempre el mismo: de la necesidad experimentada (que reclama por lo tanto su satisfacción) a la actividad que eliminará la falta; de la conciencia de la inhumanidad ***(Unmenschlichkeit)*** de su propia situación a la reivindicación y realización de la ***humanitas;*** del sentimiento de falta de una patria a la conquista de la misma.

Pero ¿por qué vía se realizará la conquista de la patria? Por vía de la conquista de una ciudadania efectiva,[96] por la cual el proletariado pueda realmente ***constituirse en nación,*** vale decir por vía de la conquista del Estado, que convierta en realidad concreta el derecho de los trabajadores a su libre tlesarrollo. Mientras semejante conquista no se realice, el proletariado (dice el ***Manifiesto)*** queda privado de la patria: pero a tal conquista justamente lo incita y empuja el ***Manifiesto.***

Mazzini por su cuenta, formulaba una negación aún más radical al escribir: ***"no puede existir patria,*** si el trabajo no se ve reconocido como la fuente legítima de la propiedad en el porvenir";[97] y en ***Deberes de los hombres:*** "Mientras uno solo entre vuestros hermanos no esté representado por su propio voto en el desenvolvimiento de la vida nacional, mientras uno solo ve-

[96] También Mazzini escribía: "el elemento del trabajo tiene que conseguir para sí una *ciudadania en el Estado, que todavía le falta (Scritti editi e ined. V, 263 s.*

[97] *Scritti editi e ined.* XIII, 120.

gete sin educación entre los educados, mientras uno solo, capaz de trabajo y deseoso del mismo, languidezca por falta de trabajo en la miseria, ***vosotros no tendréis la Patria*** tal como debiérais tenerla, ***la Patria de todos, la Patria para todos."*** [98]

La semejanza entre el concepto de Mazzini y el de Marx, que aparece con evidencia inmediata, consiste en el principio de que la conquista y realización efectivas de la Patria se logran sólo mediante la solución de la cuestión social: la existencia real de la Patria puede tenerla sólo la sociedad del trabajo, después de la abolición de todo privilegio de clase y mediante la participación efectiva de todos en el gobierno del Estado.

La diferencia – que no debe quedar en la sombra— consiste en lo siguiente: que para Marx falta la patria a quien, como el proletariado, carece de los derechos de que otras clases gozan, y de la protección que está siempre pronta y activa en favor de éstas; para Mazzini, en cambio ***la Patria*** verdadera no existe para nadie hasta tanto que haya aún ***un solo*** hombre privado de derechos y de asistencia. En otras palabras: para Marx la patria es un bien que corresponde a exigencias insuprimibles, y como bien se la conquista y posee; para Mazzini, en cambio, es sobre todo una obligación, una misión para cumplir, cuyas condiciones tenemos que conquistar, para nosotros mismos, pero también para los demás, y cuya realización (que es lo que más importa) tenemos que cumplir para los demás, para todos, no para nosotros mismos.[99] En resumidas cuentas, aun en el concepto de Patria se revela la antítesis constante entre la exigencia, la necesidad y el derecho reivindicados por un lado, y la misión, el deber y el sacrificio predicados por el otro lado.

Sin embargo, es cierto que también Marx rechaza los egoísmos particularistas y lucha contra ellos; no sólo en tanto concibe la ***misión histórica*** del proletariado como un acto de liberación ***universal,*** sino también en cuanto que, al hablar de la conquista de la patria y del poder político, por cuyo medio el proletariado puede ***constituirse en nación,*** agrega que de este modo se vuelve ***"nacional,*** pero no en el sentido burgués". Lo cual significa (tal

[98] *Scritti ed. e ined.* XVIII, *64.*

[99] "Tú debes (escribió Mazzini) hacer concreta esta patria tuya que te ofrece la manera de descubrir y cumplir nuevos deberes.. . Tu deber es cooperar para hacer participar de la dignidad de la patria a los grupos que anhelan conquistarla para el ejercicio de sus deberes y para progresar hacia la educación integral de la humanidad." Cfr. Momigliano, ***Il messaggio di Mazzini,*** 23 S.

como se explica luego) que el proletariado no entiende la nación como un propio interés egoísta, principio de separación y antagonismo respecto de los demás pueblos; sino que quiere eliminar toda explotación de una nación sobre otras y todas las hostilidades internacionales que son su consecuencia. Tanto en el interior como en las relaciones internacionales, la conquista del poder por parte del proletariado tiene que significar, para Marx, la sustitución de todo antagonismo por la solidaridad y de toda escisión y enemistad por la cooperación. El fin hacia el cual aspira es el mismo que anhela Mazzini, con el fervor religioso que lo caracteriza.

Cuando, pues, Marx tuvo que discutir con los mazzinianos para formular el programa inicial de la Internacional ***(Proclama inaugural de 1864)*** era inevitable, sin duda, un choque entre ellos: choque del realismo práctico e historicista de Marx contra la inspiración religiosa de los mazzinianos y su afirmación de principios eternos; choque de la teoría marxista de la lucha de clase contra el solidarismo proclamado por los mazzinianos. Pero el programa de ***acción*** politica internacional debía hacerlos coincidir en la determinación del fin y del esfuerzo comunes.

Verdad que Marx lucha contra los mazzinianos cuando éstos quieren una ***declaración de principios;*** cede de mala gana a sus insistencias por la introducción de algunas frases sobre los deberes y derechos, la verdad, la moral y la justicia en el preámbulo de los estatutos; y se esfuerza (según escribe a Engels) para colocarlas de manera que no puedan hacer daño. Pero estas frases no eran de ningún modo -como afirmó erróneamente algún crítico – el programa de política internacional de las clases trabajadoras, con el cual se concluye la ***Proclama inaugural.***[100] Este

[100] Oportunamente Momigliano (G. ***Mazzini e la guerra europea,*** 193-196) citó la conclusión de la ***Proclama inaugural*** para demostrar la afinidad entre la actitud de Marx y la de Mazzini en la política internacional. Olgiati (C. ***Marx,*** cap. VI) quiso refutarlo citando la carta de Marx a Engels acerca de las ***"dos frases sobre deberes y derechos"*** que se había visto obligado a introducir en el Preámbulo de los estatutos. Sin embargo, el pasaje del preámbulo, al cual se refería la carta de Marx, no es la misma cosa que el pasaje de la Proclama citado por Momigliano. Este Último es precisamente el pasaje que cito en el texto; en cambio las frases del Preámbulo eran las siguientes: "los suscritos declaran que esta asociación internacional, tal como cada sociedad o individuo adheridos, reconocen como base de su conducta hacia todos los hombres la Verdad, la Justicia y la Moral, sin distinción de color, de creencia o nacionalidad. Consideran como su deber exigir los derechos de hombre y ciudadano no sólo para si mismos, sino para cualquiera que cumpla con sus deberes. Ningún deber sin derechos, ningún derecho sin deberes".

programa, que pudo lograr (y logró) entonces la adhesión de los mazzinianos, es pura aplicación de conceptos ya afirmados en el *Manifiesto comunista*, con el cual esta *Proclama* se vincula por un fuerte lazo de continuidad.

"Si la emancipación de las clases obreras exige su recíproca y fraterna cooperación, ¿cómo pueden ellas cumplir con esta gran misión mientras que la política exterior de los gobiernos persigue planes criminales y levanta uno contra otro los prejuicios nacionales y desperdicia en empresas de bandoleros la sangre y la riqueza del pueblo? No ha sido la sabiduría de las clases dominantes, sino la resistencia heroica de las clases trabajadoras de Inglaterra, la que impidió al occidente de Europa que se comprometiera con todas sus fuerzas en una cruzada infame para perpetuar y trasplantar la esclavitud en la otra orilla del Océano Atlántico.

"El aplauso vergonzoso, la simpatía sólo aparente, la indiferencia limitada, con que las clases superiores de Europa han visto el baluarte del Cáucaso caer presa de Rusia y Polonia heroica ser anonadada por Rusia; la falta de toda resistencia a las agresiones de esta potencia bárbara, cuya cabeza está en Petersburgo, pero cuyas manos están en todos los ministerios de Europa; todo esto ha enseñado a las clases obreras su deber de adueñarse de los misterios de la política internacional; de ejercer su vigilancia sobre las maniobras diplomáticas de sus gobiernos; de trabajar cuando sea necesario contra de ellos con todo su poder; y si se ven colocadas en la imposibilidad de impedir el crimen, de unirse en una acusación pública simultánea y proclamar las simples leyes de la moral y del derecho, que deberían regir tanto las relaciones entre los particulares como las leyes superiores de las relaciones mutuas de las naciones.

"La lucha por semejante política exterior forma parte de la lucha por la emancipación de las clases trabajadoras. Proletarios de todos los países, ¡uníos!"

Este pasaje respondía tan perfectamente al pensamiento de Marx y estaba tan lejos de constituir una concesión forzosa a los mazzinianos, que cuatro años después, el 23 de julio de 1870, cuando éstos se habían separado desde hacía mucho tiempo de la Internacional y Marx redacta la nueva *Proclama* del Consejo de la misma en vísperas del conflicto franco-prusiano, no encuentra mejor camino que el de reproducir, textual e íntegramente, todo el pasaje citado.

"En la proclama inaugural de nuestra asociación (empieza diciendo) en noviembre de 1864, decíamos lo siguiente: 'Si la emancipación de las clases obreras. . . , etc.' Y definíamos la política exterior deseada por la Comuna mediante las palabras siguientes: 'las simples leyes de la moral y del derecho.. . etcétera'."

Ni hay que asombrarse que aquel pasaje correspondiese al pensamiento de Marx, si lo relacionamos con el del *Manifiesto comunista*, del cual es aplicación y explicación concretas. El proletariado tiene que conquistarse la patria constituyéndose él mismo en *nación*, pero no en el sentido (burgués) de un nacionalismo egoísta en conflicto con los demás nacionalismos, sino en un sentido más alto, que es el de la eliminación de todos los antagonismos y todas las hostilidades para realizar la cooperación acorde de los pueblos. Ahora bien, es evidente que "esta *gran misión* de la mutua cooperación fraternal" —según explica la *Proclama de 1864*— exige una política exterior muy diferente de la realizada por los gobiernos existentes, e impone, por lo tanto, "a las clases obreras *el deber* de adueñarse de los misterios de la política internacional" para someter su dirección a las leyes de la moral y del derecho. "La lucha por semejante política exterior forma parte de la lucha por la emancipación de las clases trabajadoras;" porque es lucha por esa conquista de la patria, de la cual hablaba ya el *Manifiesto comunista*.

Son evidentes, pues, la continuidad y coherencia del pensamiento marxista de 1848 a 1864 y 1870. Y no menos evidentes aparecen al mismo tiempo la afinidad y la divergencia entre tal pensamiento y el de Mazzini.

La patria es, para ambos, una conquista; pero para uno es conquista de la posesión (y, por tanto, de la conciencia) de un derecho y de un bien; para el otro es conquista de una tarea y, por tanto, de la conciencia y del cumplimiento de un deber y una misión. Sin embargo, el derecho y el bien hacia cuya conquista Marx estimula al proletariado, son y deben sen universales e iguales para todos (hombres y pueblos), y por esta vía se vinculan y armonizan con la conciencia y el ejercicio de un deber y de una misión. Así es que aun Marx habla de *deber* y de *misión*, pero despojándolos del carácter divino que les atribuía la religiosidad de Mazzini.

Por lo que se refiere a la vía de tal conquista, el realismo histórico de Marx la determina de una manera firme y segura: ella consiste en la conquista del poder político, en la cual la nueva idea, que es "el arma espiritual del proletariado", se con-

vierte de aspiración y exigencia en realidad histórica concreta y efectiva. En Mazzini, en cambio, hay vacilaciones. Por un lado afirma el concepto de que la conquista de un valor no puede ser otra cosa que la *conciencia* de este valor,[101] la cual conciencia se logra sólo mediante el sacrificio efectuado por el valor mismo: de ahi su pedagogía de la acción insurreccional y del sacrificio. Por otro lado Mazzini comprende que el deber separado del derecho, el sacrificio opuesto completamente a lo útil y a la defensa de los intereses y de las exigencias materiales y morales, puede animar y sostener en la acción a los espíritus heroicos (selectos, pero escasos), mas no a las masas incultas e inconscientes. Por lo tanto, la necesidad de lograr la adhesión de las muchedumbres, lo impulsa a declarar que es preciso convencer al pueblo de que la conquista querida es reclamada "para su bien, para su prosperidad material; pues los pueblos carentes de educación no se mueven por palabras vacías *(nudi vocaboli)*, sino sólo por una realidad".

De esta manera la misma conciencia realista que se afirma tan clara y decisivamente en Marx, aparece también en Mazzini. Como Mam declaraba que "la emancipación del proletariado tiene que ser obra del proletariado mismo", así Mazzini desde 1832 —contra la fórmula sansimoniana y contra la doctrina de la escuela liberal italiana— afirmaba el principio fundamental de la escuela democrática: "las revoluciones tienen que ser realizadas *para el pueblo y por el pueblo;* ni podremos tener nunca salud, hasta tanto que las revoluciones sean un monopolio de una sola clase social y se limiten a sustituir una aristocracia por otra".[102]

Por esta vía Mazzini se veía llevado a considerar la cuestión social, y llegaba a afirmar que los dos problemas, el político y el social, están mutuamente vinculados, y que sus soluciones deben implicarse recíprocamente en una revolución que quiera ser verdadera: "una revolucion no es legítima, ni puede ser duradera, si no enlaza la cuestión social con la política".[103]

Eran declaraciones que Marx podía suscribir sin reservas.

101 "Para fundar una nacionalidad es necesaria la conciencia de esta Nacionalidad" vale decir, la conciencia de su *misidn. (Ediz. naz.* II, 45-52; cfr. Levi, *obra cit.,* cap. *8.)*

102 *Ediz. naz.* II, 60.

103 *Scritti editi* e *ined. XVI.* 206 *s.*

4. El problema social[104]

a) *La critica de la sociedad presente.* Pero al establecer entre el problema nacional y el social una vinculación tan íntima que la solución de uno tenga que implicar la del otro, ocurre que la crítica de la sociedad actual se plantea a Mazzini como una exigencia preliminar en relación con el mismo problema nacional, no menos que la denuncia de toda negación y opresión de la nacionalidad.

Al querer que la Nación sea unidad de la misión, y por ende, unidad de las conciencias, voluntades y acciones, debe él mismo, no menos que Marx, hacer el proceso a la división en clases antagónicas que caracteriza a la sociedad presente. No era sin motivo el hecho de que desde 1831 (según lo destaca Al. Levi) "los que fraternizaban en la *Joven Italia* juraban que *lucharian contra la desigualdad entre los hombres de una misma tierra*".[105]

Escribía Mazzini a su madre en 1842: "La sociedad actual no es sólo algo sin sentido, sino una infamia. Hay que hacer todo lo posible para cambiarla."[106] Cuatro años después Marx, con expresiones análogas, afirmaba en el periódico *Westfälisches Dampfboot* (1846): "Las cosas no pueden permanecer así, hay que cambiarlas, y nosotros mismos, nosotros hombres, debemos cambiarlas."

"El sin sentido y la infamia", denunciados por Mazzini, eran la misma cosa que "las condiciones intolerables" contra las cuales Marx desataba su crítica despiadada y la acción del proletariado; es decir, la división de toda nación y de la humanidad entera en las clases de los amos y los siervos. Mazzini lo explica a los obreros en un escrito de 1844: "Existen en Italia, tal como en todas partes, *dos clases* de hombres: los unos, poseedores exclusivos de los elementos de todo trabajo, tierras, créditos, capitales; los otros, carentes de todo con excepción de sus brazos... postrados por la miseria, atormentados por el carácter precario de su trabajo y por la insuficiencia de sus salarios."[107]

104 Sobre el tema ver, además de los estudios citados repetidas veces, también Navarra Crimi, *Mazzini economista,* Savona, 1923.

105 A. Levi, *La filosofía política de G. Mazzini,* p. *165.*

106 *Ediz. naz.* XII, *342 s.* "Todos nosotros sabemos (escribía otra vez Mazzini) que la revolución, por cuya obra Italia se constituirá, tiene que realizarse no a beneficio de una clase, sino de todo el pueblo, y sobre todo de aquella parte del pueblo que se ve más insatisfecha en sus necesidades" *(Scritti editi e ined.* IX, 208 *s.*).

107 *Scritti ed. e ined. V,* 253-64.

Y en *Deberes del hombre:* "Hoy día el capital es el *déspota del trabajo* —y ésta es la plaga de la sociedad económica actual." [108] Y en otro escrito: "de las tres clases, que forman económicamente la sociedad de hoy —los *capitalistas,* que detentan los medios o instrumentos del trabajo, tierras, haciendas, dinero, materias primas; los *emprendedores,* técnicos, comerciantes, que representan o deberían representar la inteligencia; y los *obreros,*. que representan el trabajo manual— la primera es la única dueña del campo social, dueña de promover o demorar o apresurar el trabajo y dirigirlo hacia ciertos fines". Por eso ocurre que "el trabajo se encuentra a menudo dirigido hacia la producción de objetos *superfluos,* no de los *necesarios.. .* Los trabajadores superabundan en una rama y faltan en otra".[109] "El pan no es Dios quien lo otorga aquí abajo, tampoco es el trabajo elegido libremente y retribuido con justicia proporcional; *es el patrón,* el propietario del suelo, el que detenta de manera exclusiva los. instrumentos de trabajo; y los otorga *cuando quiere* él; lo distribuye *como le parece a él.* Él es *quien hace la ley,* pues puede esperar: pero el pueblo de los trabajadores no puede hacerlo y *se ve obligado a aceptar.* Desde lo alto de su posición ventajosa, el primero se hace árbitro y regulador del trabajo, del cual establece él mismo las condiciones dentro de los dos términos —que su interés individual nunca pierde de vista— *del trabajo más largo y del salario mínimo posibles;* el segundo *no puede sino someterse y se somete."* De modo que el destino de la clase obrera parece sintetizarse en la condenación que es "la destinée des races maudites: travailler, souffrir, maudir et mourir" (el destino de las razas malditas: trabajar, sufrir, maldecir y morir).[110]

El cuadro pintado por Mazzini con tanta vivacidad de colores no tiene nada que envidiar a las representaciones de la sociedad actual que aparecen en todos los escritos de Marx y

108 Scritti ed. e ined. XVIII, pp. 113 (Doveri del uomo) y 126.

109 Scritti ed. e ined. XII, 299-302 y XVIII, 113 (cit. por Salvemini, *Mazzini,* 26 *s.*). Mazzini vuelve repetidas veces sobre ese contraste; cfr. VII, 337: "la propiedad del ocioso, acumulada en sus manos por trabajo ajeno, yace infructífera y corruptora, mientras que el hambre mata al productor verdadero y lo convierte en esclavo de las pretensiones ávidas e injustas de su semejante".

110 *Ediz.* nar. VII, 371 *ss.* (escrito sobre la escuela de *Fourier*). Análogamente XXV, 4: "El obrero no es un contratante libre, sino esclavo. Su elección está entre el hambre y el sueldo, cualquiera que sea, ofrecido por el empleador. Y este sueldo es un salario."

Engels. Las pinceladas con que Mazzini dibuja la situación de la clase obrera: "que no puede sino someterse y se somete" la retratan al vivo, no menos que las conocidas líneas del *Manifiesto comunista:* "Los obreros *obligados a venderse* al pormenor, no son sino una mercancía como cualquier otra, y por tanto se ven expuestos a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las oscilaciones del mercado. .. No sólo son siervos de la clase y del Estado burgueses, sino sometidos cada día y cada hora a la máquina, al capataz y especialmente al particular industrial burgués; lo cual representa un despotismo tanto más mezquino, odioso y amargo, cuanto más abiertamente se proclama que su único fin es la ganancia."

De esta manera la crítica áspera, dirigida siempre por Mazzini contra el predominio brutal del *materialismo de los intereses* sobre toda idealidad y elevación espiritual (que él reprocha constantemente a los partidos socialistas), representa en el *Manifiesto* el látigo con que se azota a la sociedad burguesa, dominada por el anhelo de la ganancia, única diosa levantada sobre el altar, de donde se ha derribado toda otra divinidad o idealidad. "No ha dejado otro vínculo entre hombre y hombre, sino el interés desnudo y el árido *pago al contado.* Ha ahogado los temblores sagrados de la exaltación religiosa, el entusiasmo caballeresco, las melancolías de los ciudadanos a la antigua, en el agua helada del cálculo egoísta. Ha arrancado el velo de tierno sentimentalismo que envolvía las relaciones familiares, y ha reducido las mismas a mera relación económica.. . Ha establecido en cuánto se paga la dignidad personal, y en lugar de las innumerables franquicias conquistadas y certificadas, proclama una sola: la libertad de comercio sin escrúpulos."

Esta crítica, que reproducía en sus lineamientos esenciales los rasgos ya desarrollados por Engels a partir de su *Die Lage Inglands,* tenía entre sus precursores y modelos a Thomas Carlyle, con su vehemente denuncia del *Evangelio de Mammón.* Y es probable que de esta fuente común procedan ciertas semejanzas entre esa crítica y la pugna constante de Mazzini contra toda forma de egoísmo y materialismo desenfrenados en la familia, en la sociedad, en el arte, en toda la vida.[111] Mazzini, al igual que Marx, ve las consecuencias de la *libre competencia,* que lleva hacia una concentración creciente de las riquezas a un polo y de la miseria en el otro polo; su descripción de este proceso está

111 Ver Salvemini, *Mazzini,* cap. V.

toda penetrada de una indignación que no tiene en él, como en Marx, el contrapeso de la previsión final de una *expropiación de los expropiadores.* "La competencia ilimitada, no moderada o restringida por la asociación, sanciona de manera infalible el dominio económico de los pocos, ricos de medios, sobre los muchos que poseen pequeños capitales o sólo sus brazos; y condena, a la larga, a las fuentes de la producción a volverse áridas por vía de la mala repartición desigual de los productos." "Al proclamar la competencia como único remedio allí donde, entre los que están en lucha, unos poseen todos los medios para avanzar y los otros no poseen ninguno, no se ha hecho al final otra cosa que organizar la victoria del fuerte contra el débil. En el estado de honda desigualdad que domina las sociedades, todos los perfeccionamientos que se han introducido, todos los recursos que se han creado, son provechosos para una clase sola, ahondan siempre más el abismo y suministran a la gran industria nuevos medios para aplastar a la pequeña. En las ciudades de Francia que poseen las más grandes industrias manufactureras es donde las miserias del pueblo son más sensibles; en Inglaterra, donde la mecánica aplicada a la industria, a la agricultura, al trabajo ha alcanzado el grado de potencia y actividad más alto que se conozca, varios comités y varias asambleas de comunas acaban de declarar a la Europa engañada que la mendicidad está en progreso, que la caridad no puede hacer nada y que *la masa* de *los empleados en la agricultura se muere realmente de hambre en un país donde hay superabundancia de víveres.*" [112]

Pero mientras Mazzini no sabe sacar de este proceso de concentración y empobrecimiento crecientes sino la condenación indignada del "desarrollo exagerado y anormal de una industria concentrada",[113] y la utopía de una organización de corporaciones de artesanos, Marx saca de él la visión de la futura *expropiación de los expropiadores;* donde Mazzini quiere estimular los sentimientos de humanidad y deber, Marx apela realísticamente a la lucha de clases; donde Mazzini, intentando determinar la causa que debe ofrecer también la indicación del remedio, concluye, con Carlyle, que la causa está en "la ausencia de un pensamiento religioso", Marx y Engels en su *Manifiesto* sintetizan de la manera siguiente la situación: "En una palabra, en lugar de la explotación encubierta por un velo de ilusiones religiosas y polí-

112 *Scritti ed. e ined.*, XVII, 80; *Ediz. naz.*, VII, 400 *s.*
113 *Scritti ed.* e *ined.*, VIII, 193.

ticas, existe la explotación patente, sin pudor y sin frenos sentimentales."

La diferencia está sobre todo en la actitud opuesta que ellos asumen frente a la idea religiosa; pero por lo que se refiere a la explotación ejercida por la clase detentadora de los medios de producción sobre la clase trabajadora, las afirmaciones de Mazzini no están lejos de las de los autores del *Manifiesto.* No sólo señala Mazzini que "las bases de la repartición de los frutos de un trabajo realizado por el propietario y el obrero no están fundamentadas en una justa igualdad, proporcionada al trabajo mismo", sino que habla también de "la propiedad del ocioso acumulada en sus manos *por trabajo ajeno",* y de los *"frutos de un trabajo no cumplido por ellos",* que alimentan la posesión de los propietarios.[114] He aquí presupuesta la ecuación valor-trabajo,[115] e indicada la teoría de la *plusvalía* que Marx deduce de ella. Sismondi, Saint-Simon, Fourier, que son (además de Carlyle) las fuentes comunes de donde ambas críticas toman sus elementos, explican las numerosas semejanzas.

Según se expresa el *Manifiesto comunista* al hablar *de* los utopistas, esos escritores "se basan sobre elementos de crítica; acometen contra todos los fundamentos de la sociedad vigente. Por lo tanto han proporcionado los más valiosos materiales para la educación e ilustración de los obreros".

Mazzini cree, sin duda, que esa crítica debe y puede ser útil para abrir los ojos no sólo a la clase trabajadora —la única a la cual se dirigen Marx y Engels—, sino a la misma clase privilegiada; pero no atenúa el carácter crudo de su descripción de la miseria de los asalariados ni su condenación áspera de la iniquidad que los oprime, sujetándolos a la férrea *ley del salario.* En *la* concepción de esta *ley de bronce,* que encontrará luego un aseverador tan fervoroso en Lassalle, Marx y Engels no coinciden con Mazzini. Éste aceptaba las teorías de Malthus acerca de la población que (repite) "tiende hacia un aumento que supera en general el aumento del capital"; aceptaba los desarrollos de semejante teoría, deducidos ya por Sismondi, Buret, Proudhon y otros antes de Lassalle; y por todo esto se encontraba llevado a pensar que la relación proporcional "entre la población obrera

114 *Scritti ed. e ined.*, VII, 337 *y* XIII, 118.
115 La ecuación valor-trabajo condiciona y fundamenta en Mazzini el concepto de la propiedad legitima: "signo de la *cantidad de trabajo* con que el individuo ha transformado, desarrollado, acrecentado las fuerzas productivas de la naturaleza" *(Scritti ed. e ined.*, XVIII, 117).

y el capital" debiese engendrar una tendencia al descenso progresivo de los salarios. No es, por cierto, siempre y totalmente firme en tal visión pesimista,[116] que era tan ajena a su optimismo fundamental; pero de todos modos muestra inclinación a reconocer (igual que Lassalle) esa supuesta ley como una realidad efectiva, y aun como causa productora de las ***crisis periódicas,*** como igualmente afirma.[117] Marx y Engels, en cambio, la consideran como una mera ***ley de tendencia:*** "semejante fenómeno (dice Engels) procede siempre más adelante.. . o, mejor dicho, seguiría progresando así, de no intervenir otras circunstancias".[118]

Sin embargo, aun el ***Manifiesto comunista*** habla de la reducción progresiva de "los salarios a un nivel *ínfimo*",[119] y de su volverse "siempre más oscilantes", de modo que se hacen "siempre más inciertas las condiciones de existencia" de los obreros; pero no relaciona esta tendencia con la ley malthusiana de la población, sino con el desarrollo incesante y rápido del maquinismo, que produce el ***ejército de reserva industrial*** de los desocupados, y exaspera la competencia entre los trabajadores. Por lo tanto, mientras que la aceptación de la teoría malthusiana llevaba de manera inevitable a una visión pesimista —superada

116 Cfr. Salvemini. *Mazzini,* p. *27; Scritti ed. e ined.,* XII, 299-302; XVIII, 113 s.

117 Para la afirmacion de esas *crisis comerciales* y de su caricter periódico, ver los pasajes de Mazzini señalados por Navarra Crimi, *Mazzini economista,* pp. 51 *y 78 (Ed. naz.,* XXV, 4 *s.,* 115 *s.; Scritti ed. e ined., X,* 124, XXV, 200). Sin embargo Mazzini no profundiza como Marx su análisis de las causas y las consecuencias.

118 Engels, ***Die Lage der arbeit. Klassen.*** (Ver mi ***Mater. histor.,*** pp. 188 *ss.* de la 2ª ed. castellana, ed. Raigal, Buenos Aires, 1956).

119 *Y* mis adelante aclara: "el promedio del salario es el ***mfnimo salario*** posible, esto *es,* el monto de los medios de existencia necesarios para mantener con vida al trabajador en tanto tal. El asalariado con su actividad se apropia puramente de lo necesario para vivir y reproducirse". Cfr. Mazzini *(Ed. nnz.,* XXV, 4s.): "un salario insuficiente a menudo para las necesidades del día, inferior casi siempre a la importancia de las obras: un salario sometido a una disminución, cada vez que la ignorancia de quien ordena los trabajos, o la competencia, o acontecimientos imprevistos hacen que él consiga menos de la ganancia esperada; pero nunca susceptible de un aumento en proporción a los frutos de la empresa. Los brazos del obrero pueden triplicar o cuadruplicar el capital del propietario, pero no su propio salario. De ahí la imposibilidad del ahorro, de ahi la miseria absoluta e irreparable de millares en cada una de las crisis que afligen casi periódicamente el comercio, y por la introducción de nuevas máquinas, por la acumulación de los productos en cierta dirección, por el cierre de un mercado exterior, determinan una disminución de la actividad o una suspensión del trabajo".

por Mazzini sólo por medio de una incoherencia— a la cual no podía sustraerse ninguna forma de constitución social, en cambio el diferente planteo del problema en Marx abre el camino a la confianza en la posibilidad de anular la ley de tendencia por medio de la organización y acción de clase del proletariado, destinadas a convertir las máquinas de instrumentos de opresión en instrumentos de liberación del trabajo.

Pero las divergencias parciales en la explicación del estado presente y por lo tanto en la visión de los remedios, no destruyen la coincidencia no sólo en la descripción, sino también en la determinación de la génesis histórica de las diferencias actuales entre explotadores y explotados. La afirmación de Mazzini —"el origen de la repartición actual consiste generalmente en la conquista, en la *violencia* mediante la cual, en tiempos lejanos, ciertas clases invasoras se apoderaron de las tierras y de los frutos de un trabajo no efectuado por ellas mismas"[120]— podría considerarse una síntesis de las páginas de El ***capital*** relativas al origen de la propiedad capitalista.

b) La lucha de clases en la historia. De la misma manera, en ambos, la visión de esta génesis histórica se encuadra en una concepción de toda la historia pasada, que la considera como una sucesión de luchas de clases y un antagonismo constante de dominadores y dominados. Donde han ido cambiando los términos, a través de las transformaciones sociales que se han realizado progresivamente, pero la relación ha permanecido idéntica sustancialmente hasta el momento actual, que es el pródromo y el preparador de una liberación radical.

"La historia de la sociedad hasta nuestros días —dice el *Manifiesto*— es la histoiia de una lucha de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos, capataces ***(maitres)*** y aprendices *(garçons*), en una palabra, opresores y oprimidos siempre estuvieron en contraste y continuaron, oculta o manifiestamente, una lucha que terminó siempre con la trasformación revolucionaria de toda la sociedad ***o*** con la ruina común de las clases en contienda." "Toda la sociedad vivió hasta ahora en el contraste entre opresores y oprimidos.. . La historia de la sociedad registra hasta el presente luchas de clases que toman aspectos diferentes según las épocas. . . La moderna propiedad privada burguesa es la última y más completa expresión de esa produc-

120 *Scritti editi e ined.,* XXIII, 118.

ción y apropiación de productos, que tienen como base el antagonismo de las clases y la explotación del hombre."

Ahora bien, Mazzini esboza repetidas veces una síntesis de toda la historia pasada que la representa cual antagonismo persistente de opresores y oprimidos, acompañado por una serie de revoluciones que han sustituido por nuevos dominadores a los antecedentes. Y además —lo que merece ser destacado de manera particular en su idealismo —se adhiere al principio, esencial para el materialismo histórico, de que las ideologías dominantes y las concepciones e instituciones jurídicas se modelan, aun inconscientemente, sobre las condiciones y relaciones de clases.

Pregunta el ***Manifiesto comunista***: "¿Acaso se necesita mucha perspicacia para entender que al cambiar las relaciones de la vida v las circunstancias sociales - esto es. la esencia de la sociedad humana— también los hombres cambian sus conceptos, sus consideraciones, sus nociones, en una palabra, su conciencia?... Las ideas dominantes de cada época siempre fueron las de la clase dominante."

Y Mazzini, en una carta a su madre, escribe: "Observad que la dirección de la sociedad, y por tanto, directa o indirectamente, la de la educación, estuvo siempre en las manos de una casta o clase, ora la de los nobles, ora la de los jesuitas, ora la de los financieros, ora la de los terratenientes; y cada casta tiende por su naturaleza a conservar de manera exclusiva su poder, y trabaja en sentido egoísta e instila ese egoísmo suyo en las instituciones, en la enseñanza, en los libros, en todo, ***aun sin darse cuenta de ello.***" [121]

Así ocurre que semejante insidioso estrecharse de ataduras materiales y morales que se enlazan alrededor de las clases oprimidas en todos los aspectos y las formas de la vida, no pudo quebrantarse en el curso de la historia, sino mediante revoluciones que derribaran la clase dominadora y su poderío.

Mazzini reconoce a veces semejante hecho de manera tan expresa como Marx y Engels. "A la emancipación del esclavo siguió la del siervo; y la del proletario tiene que seguirla. El progreso de la mente humana derrocó, por medio del patriciado, el privilegio despótico de la monarquía; por medio de la

121 *Ediz. naz.* XVIII, 223 *s.* Adviértase la importancia de la frase: *aun sin darse cuenta,* que es un reconocimiento del carácter espontáneo e inevitable del proceso histórico por el cual las instituciones y las ideologías se modelan sobre las relaciones sociales. Marx podía expresarse con las mismas frases.

burguesía y la aristocracia financiera, el privilegio de la nobleza de la sangre; y derrocará por medio del pueblo, de la gente de trabajo, el privilegio de la burguesía propietaria y capitalista, hasta el día en que la sociedad fundada sobre el trabajo no reconozca otro privilegio sino el del intelecto virtuoso, que dirija, por elección del pueblo iluminado por la educación, el desarrollo de las facultades y fuerzas sociales." [122]

Únicamente por esta vía Mazzini ve aparecer una salida de la persistencia de las luchas de clase en la historia, y abrirse el camino para la eliminación de todo dominio y de todo conflicto de clases: "el pueblo aparece en la escena y no entiende que una segunda aristocracia, aunque más amplia y sobre otras bases, sustituya a la primera. De modo que poco a poco ***la lucha cambia su aspecto; y mientras que antes era lucha entre una clase y otra,*** ahora es lucha entre el principio de una clase y el principio de la igualdad, entre el privilegio y el trabajo". [123]

El cotejo con las muchas afirmaciones análogas de Marx y Engels se nos presenta inmediata y espontáneamente. "Todos los movimientos (dice el ***Manifiesto)*** fueron hasta ahora movimientos de minorías en el interés de las minorias. El movimiento proletario es el movimiento independiente de la inmensa mayoría para el bien de la mayoría.. . El proletariado... eliminará las condiciones que producen los antagonismos de clases, mejor dicho eliminará las clases, y por lo tanto aun su propio dominio de clase."

Y ya desde 1844, en ***Para la critica de la filosofía del derecho de Hegel,*** Marx había escrito que el proletariado "no puede lograr su emancipación sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad y sin emanciparlas a su vez"; pues se encuentra empujado por la negación actual de su propia humanidad ***(Unmenschlichkeit)*** hacia la negación de la negación, vale decir, hacia la ***rehabilitación completa*** de la humanidad, en la cual únicamente puede encontrar su propia rehabilitación. Por lo tanto, decía Marx, en este escrito suyo, que la posibilidad ***positiva*** de la emancipación consistía en la ***educación*** del proletariado, es decir, de la clase obligada por su situación misma de aniquilación de la humanidad, a querer y buscar la rehabilitación universal de esa ***Menschlichkeit (humanitas).***

No era diversa la idea expresada por Mazzini en la carta ya

122 *Scritti ed. e ined.* VIII, 189.
123 *Ediz. naz.* II, 450 *s.*

mencionada, del 2 de octubre de 1839 a su madre: "El gran secreto es el de organizar la *educación,* es decir, las instituciones civiles, políticas, económicas, criminales, religiosas, no en el sentido de la utilidad de una clase sola, sino de todas, de la universalidad." He aquí anticipada también la explicación, que luego encontramos en Marx *(Glosas a Feuerbach),* del proceso de la *educación* social concebido como desarrollo de una *acción histórica,* que, al transformar las instituciories y las relaciones sociales, promueve, desarrolla y consolida juntamente las transformaciones de las conciencias.

Y como este concepto de la educación lleva a Marx a afirmar el principio de la *praxis revolucionaria,* no hay que asombrarse al ver la misma consecuencia relampaguear y afirmarse a veces ya en Mazzini. El *Manifiesto* marxista dice que "el proletariado, que constituye el último estrato de la sociedad, no puede elevarse ni levantarse sin quebrar toda la masa de los estratos superiores que constituyen la sociedad oficial"; por consiguiente, "mediante una revolución" conquistará el poder y abolirá las divisiones y los antagonismos de clases, para sustituir la "vieja sociedad burguesa, dividida en clases que chocan una contra otra, por una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno sea la condición para el libre desarrollo de todos". No es diversa la exigencia expresada por Mazzini cuando, en la misma carta a su madre, sigue escribiendo: "ahora bien, ¿cómo puede hacerse esto? Mediante la fuerza, es decir, las revoluciones, y mediante la educación reorganizada luego a nuestra manera. Por este motivo yc soy revolucionario".

Hay que recordar aquí que "la educación reorganizada" significa también para Mazzini la transformación de todas las instituciones civiles, políticas, económicas, etc., realizada en el sentido de la universalidad antes que en el del dominio de una clase; y hay que destacar que aquí también, tal como luego en el *Manifiesto,* el desarrollo del proceso histórico de la *praxis* revolucionaria se encuentra concentrado y esquematizado en un *punto mítico* (la revolución).

c) ***La lucha de clases en la sociedad actual.*** Pero todas estas concepciones están íntima y necesariamente vinculadas con otras; esto es, con el reconocimiento de la existencia de intereses de clase, y de la necesidad de una acción de clase para reivindicarlos. En efecto, no basta que la clase oprimida reivindique intereses universales, que trascienden su situación de fracción particular

de la sociedad y valen para toda la humanidad; esto no basta para eliminar el roce y contraste entre semejante universalismo y el particularismo egoísta de la clase dominadora. Mazzini lo reconoce, y por tal reconocimiento no puede sustraerse a la necesidad de admitir una diferencia entre las clases representantes de intereses y principios opuestos, y de afirmar que una acción de clase es imprescindible. Según lo hemos recordado, Mazzini escribió una vez que el destino de la clase trabajadora parece ser el de "trabajar, sufrir, maldecir, morir". Pero Carlyle, con el cual —al lado de divergencias esenciales— él reconocía tener afinidades en tantos respectos, observaba en su Chartism que a la injusticia de la situación de los obreros "responden sus palabras y más aún sus acciones. El impulso repentino de venganza y rebelión se convierte siempre mis en sentimiento general de las clases sometidas. Es un sentimiento que puede deplorarse, pero cuya existencia todos debemos reconocer". Engels, por su parte, en ***Die Lage der arbeitenden Klassen*** ("Situación de las clases trabajadoras"), objetaba a la observación de Carlyle que ese sentimiento y esa rebelión, lejos de deber deplorarse, constituían el único medio de reivindicación y liberación futura de la humanidad negada y oprimida. El dilema que se plantea a la clase obrera (decía Engels) es el siguiente: o someterse y embrutecerse, o bien salvar la conciencia de su propia humanidad con el único medio posible, la rebelión.

Ahora bien, es evidente que Mazzini, al escribir a su madre que el único medio eran las revoluciones, y que por este motivo él era revolucionario, se movía en un orden de ideas perfectamente análogo. Frente al egoísmo exclusivo de la clase dominadora, le aparecía que la clase sometida no tenía sino un remedio, el de luchar unida por sus intereses, porque no bastaba que éstos coincidieran con los intereses universales de la humanidad, a fin de que fuesen reconocidos. De este modo tendía a imponerse a Mazzini como exigencia imprescindible la idea de una acción de clase, hecha necesaria para el proletariado por el egoísmo desenfrenatln de toda la acción de la clase dominadora, egoísmo que él reconocía cual realidad histórica, en el acto mismo de deplorarlo.

"No confiéis al cuidado de una clase sola la gran obra de tina regeneración nacional",[124] decía en 1832 a los obreros, para invitarlos a impedir que la cuestión social fuese frustrada y que

[124] *Ediz.* naz. II, 193 *ss.*

en la contienda entre el *privilegio* y el *pueblo* resultara todavía vencedor el primero.

Esta exhortación se hace más clara en un escrito de 1840, convirtiéndose en una incitación a la reivindicación activa mediante la acción de clase. "No hay remedios para quien no se ayuda. ¿Por qué las clases educadas proveerían a vuestras desdichas cuando vosotros ni siquiera las expresáis? Los grandes cambios tienen lugar sólo cuando son deseados de manera abierta. Y vosoti-os no tenéis ningún derecho a mejoras, mientras os quedéis inertes." [125]

En este pasaje la expresión: "clases educadas", usada para indicar a los privilegiados que se desinteresan de los sufrimientos de los trabajadores, tenía un tono amargo en boca de Mazzini. Significaba reconocer el dominio del egoísmo, por cuya eliminación no sirve la educación, en tanto se encuentra ella misma totalmente empapada por él, mientras (según otra observación de Mazzini) "la dirección de la sociedad y, por consiguiente, de la educación, está en manos de una clase". El realismo histórico de esta observación se aparea con el de la concepción realista del *derecho,* que no existe hasta que no sea una conquista activa efectuada por una exigencia que se impone como exigencia de toda una clase; ella requiere, pues, por su reivindicación activa, una organización de clase: he ahí una consecuencia que Mazzini a veces declara sin vacilación.

"El pueblo (escribe en 1838) quedó decepcionado hasta ahora y en todas partes de Europa, porque obedeció al impulso de las otras clases: proceda ahora y actúe simultáneamente *por impulso propio,* y logrará su fin. *La organización de los hombres del trabajo traerá consigo la solución del problema económico* mucho más que todos los sistemas imaginados anteriormente." [126] Más poder tiene la acción que todas las teorías, por nobles y altas que sean; el arma espiritual de las ideas (según se expresaba Marx) necesita el arma material de la clase interesada, a fin de que se pase de la afirmación teórica a la concreta realización histórica.[127]

125 *Scritti editi e ined.* V, 231.

126 *Scritti editi e ined.* X, 10.

127 En estas afirmaciones Mazzini se acerca a la postura que Levi (*op. cit.,* 189) le contrapone como propia de Marx. "Marx, espíritu positivo, desconfía de la propaganda moral y religiosa, del optimismo solidarista, de las utopías que florecen en la mente de los soñadores.. . y no tiene confianza sino en la organización y la acción de las masas."

Por estos motivos Mazzini — que sin embargo aspiraba a constituir la Nación como unidad de fines, de misión y de obras— no vacilaba ya en 1840 en proclamar como necesario que la clase trabajadora tuviese que presentarse como tal, en organización colectiva compacta, para afirmar sus exigencias y reivindicaciones, su derecho y programa propios dentro de la misma asociación nacional, constituida para preparar y realizar los fines nacionales.

d) ***La*** *necesidad de la* ***acción*** *de clase y la* ***desviación*** *de Mazzini.* Cuando en el periódico *Apostolado popular* Mazzini incitaba a los obreros a constituir en la *Joven Italia* una sección particular para luchar contra la iniquidad de la constitución social, algunos de ellos le señalaron el peligro de que él contribuyera de tal modo a "perpetuar la distinción de las clases que declaraba querer destruir". Mazzini entonces contestó de una manera muy clara y terminante, reafirmando la necesidad de esta asociación de clase.

"Cuando los obreros, ordenados, fuertes por sus convicciones uniformes, *estrechamente vinculados por la unidad de sus voluntades,* militen en la Asociación nacional no sólo como ciudadanos, sino *como obreros,* ya no deberán temer de verse decepcionados en sus justas esperanzas o ver las revoluciones consumidas en cuestiones de formas meramente políticas *a beneficio* de *una clase sola. . .* Los obreros tienen necesidades especiales. . . Los remedios meramente políticos no bastan; y sin embargo las revoluciones serán siempre meramente políticas, hasta tanto queden confiadas al impulso unico *de las otras clases. Sus condiciones son radicalmente diversas;* entonces ¿por qué se afanarían por satisfacer necesidades que ellas no experimentan y que por otro lado no tienen *expresión colectiva* de parte de quienes las experimentan? ¿Y quién puede expresarlas de manera eficaz sino quien las experimenta?. . . ¿A quién se deben los progresos i-calizados desde hace diez años por la cuestión social en Francia y en Inglaterra, *si no es a las asociaciones de los obreros?. . .* Os veréis siempre ilusionados y traicionados, obreros italianos, mientras no entendáis que *antes de participar* en los cambios políticos junto con los demás elementos, el elemento del trabajo tiene que lograr por sí mismo la ciudadanía en el Estado,[128] que hoy día

128 Aquí Mazzini afirma la prioridad de la cuestión social sobre la nacional para los obreros; pero en otros escritos la relación se invierte. "La revolución por la cual Italia se hará, debe realizarse a beneficio de

no posee, y que *para conquistarla es indispensable la asociación...* Sois hasta ahora *débiles, pocos* y *dispersos...* Pero si estuvieseis *unidos en un cuerpo,* ¿quién podría traicionaros? Hasta el presente luchasteis por el programa de las otras clases; dad hoy el vuestro, y declarad colectivamente que *no lucharéis sino por aquél...* Creednos. *Quien os habla de otra manera o se engaña u os engaña."* [129]

La fundamentación que daba aquí Mazzini a su razonamiento, para demostrar que hacía falta una organización de los obreros que superara la debilidad de su dispersión en una unidad orgánica y unificara sus voluntades en la lucha por su programa propio, se adelanta a la utilizada luego por Marx, en su *Proclama inaugural* de la Internacional, para demostrar el carácter necesario de ésta. "Vosotros poseéis un elemento de éxito, vuestro número. Pero el número pesa en la balanza sólo cuando está *intimamente unido por un vinculo* y dirigido hacia *un fin consciente.* La experiencia del pasado nos ha enseñado que el menosprecio del vínculo fraternal que debería existir entre los obreros de los diferentes países y estimularlos a mantenerse unidos en todas sus luchas por la emancipación, se castiga siempre con el fracaso común de sus incoherentes tentativas."

Pero una justificación de la necesidad de la organización, basada en la divergencia y el conflicto de los intereses de las distintas clases, implica lo que Marx afirma de la manera mis exprera, y Mazzini en cambio se resiste a reconocer: esto es, la lucha de clases para las conquistas de los derechos obreros. Esta lucha no es para Marx una iniciativa voluntaria o tina elección libre, sino una necesidad que se impone frente a la realidad histórica concreta. "La organización del proletariado en un partido de clase", explica el *Manifiesto comunista,* no es otra cosa "sino la expresión general de las relaciones efectivas de una lucha de clases que ya existe, de iin movimiento histórico espontáneo que se desarrolla bajo nuestros ojos."

Ahora bien Mazzini —según ya vimos— pone en evidencia repetidas veces, igual que Marx, el egoísmo connatural de toda clase dominante en tanto tal; egoísmo que vuelve necesaria para

aquella parte del pueblo cuyai necesidades se hallan más insatisfechas; pero sabemos también que nada puede hacerse para el pueblo si *no existe antes Italia.* La pasión que agita a nuestros hombres del pueblo es hoy pasión de Patria, *no de otra* cosa. So teiiemos problemas todavfa remotos, que puedan provocar contiendas en el país" (*Scritti editi e ined. IX,* 208 s.).

129 *Scritti editi e ined.* V, 221-38 y 253-68.

la clase sometida su propia organización, a tin de afirmar la unidad de su voluntad y acción, la única que pueda tener la fuerza de realizarse. Pero ¿qué actitud asumen las otras clases frente a semejante estrecharse en haz cerrado de las voluntades y exigencias de la clase trabajadora?

Mazzini a veces, aunque con evidente dolor espiritual, no logra ocultarse "que las clases medias retroceden en los caniinos de la acción y del sacrificio desde que el pueblo empieza a mostrar que vive de vida propia";[130] ni siquiera calla sus reproches ásperos ante el hecho de que "la sociedad contesta mediante cargas de caballería y metralla" a las tentativas del pueblo para mejorar sus condiciones, de modo que la libertad se reduce a palabra vana y la igualdad a una abstracción.[131] Entonces, si el comportamiento de las otras clases, frente a la organización de la clase obrera, que el mismo Mazzini predicaba, es tan sólo una actitud de miedo que retrocede o de resistencia que se afirma violentamente ¿por qué camino se realizará lo que Mazzini anunciaba, al decir que "el pueblo, o sea la gente del trabajo, derribará el privilegio de la burguesía propietaria y capitalista"?

Se le presenta a veces a Mazzini, para éste tal como para todos los grandes cambios histhricos y sociales, una visión apocalíptica. En una carta de enero de 1848 a la Sand (publicada por Curatulo) [132] preveía para el pueblo italiano "que no pueda renacer sino por medio de una crisis violenta... Es preciso que la verdad le aparezca como desde la cumbre del Sinaí, en el medio del huracán, entre los rayos que estallan". Otra vez enunciaba la inisma representación como visión general de las grandes crisis histbricas, por cuyo medio cada época nueva se abre su camino. "El secreto de la Época, tal como la ley del Sinaí, no puede revelarse sino entre las tempestades", vale decir, mediante "una gran crisis, una insurrección, un movimiento colectivo, espontáneo, anormal de muchedumbres".[133]

De esta concepción histórica general procedía también la afirmación que citamos de su carta de 1839 a su madre, según

130 *Scritti ed. e ined., IV,* 320.

131 Cfr. Salvemini, *Mazzini,* p. 27.

132 Diario *Il secolo* del 16 de abril de 1922.

133 Cfr. Salvemini, p. 19; y ver otras citas análogas en la p. 152. Una de 1835: "¿No oís bajo tierra un ruido de ruina inminente? Hijos de Dios y de la Humanidad, levantaos y moveos. La hora sonó." Otia de 1836: "Una crisis innienia, social. general ruropea se hace cada día más inevitable; y en esa crisis todos los poderes actuales quedarán triturados como vidrio." Y otras más, que omitimos.

la cual la reforma de la educación (es decir, de todas las instituciones sociales) dirigida hacia el bien de la universalidad y no de una clase sola, no puede realizarse sino mediante las revoluciones.

Pero después de 1848, según lo señaló Salvemini,[134] estos tonos terminantes de lucha desaparecen y son sustituidos por exhortaciones de una propaganda pacífica y moderada, que trata de *iluminar* a las clases dominadoras y buscar en el solidarismo de una acción acorde de todas las clases el logro de los fines comunes a todas y ya no de los que divergen y contrastan.

¿Cuál ha sido el motivo de semejante cambio, por el cual Mazzini abandona el camino confluente con el de Marx por otro que procede en dirección antitética? Salvemini ha puesto en evidencia la repercusión que ejercían sobre la unidad del movimiento nacional italiano la difusión creciente de las ideas socialistas y el miedo a los movimientos de clase que ya se agigantaban en Francia y en otras partes. Esas ideas provocaban la escisión en las filas de los patriotas, por la aversión violenta de la clase rica contra ellas y por "los terrores y la enemistad de toda una clase media, tibiamente buena en gran parte, pero que constituye de todos modos un elemento vital en Italia"; [135] y de esta manera amenazaban con hacer peligrar los esfuerzos en favor de la causa nacional.

Ahora bien, Mazzini no podía por cierto permanecer insensible frente a tal peligro. Pero este motivo no puede considerarse el único sino que funciona como un reactivo que determina la precipitación de otros elementos que estaban en suspensión en su espíritu. De este modo se hace sentir el peso de tales elementos, y así se engendran en Mazzini las vacilacions entre la conciencia amarga de la cruda realidad histórica y la configuración ilusoria de una imagen muy distinta, inspirada por el calor de la pasión y de las aspiraciones, más bien que por la comprobación fría de los hechos concretos.

e) *Solidarismo* y *lucha de clases.* El peligro de una escisión del movimiento nacional juega un papel decisivo en el cambio de orientación de Mazzini. Sus simpatías para con el socialismo lo habían llevado a declarar en 1834: "la Época nueva está destinada a constituir la humanidad, el socialismo",[136] pero después

134 *Mazzini,* p. 51 y todos los caps. VIII y IX con los dos apéndices.
135 *Scritti editi e ined.* XVI, 241.
136 *Ediz. naz.* I, 370.

de 1848 despierta en él la conciencia de las antítesis, que antes no veía, entre su doctrina y la que inspiraba el movimiento proletario incipiente. No sólo este movimiento perturbaba su preocupación por Italia, que debía todavía constituirse conio unidad independiente, sino que chocaba con todo un sistema de ideas arraigadas en lo más íntimo de su conciencia, y despertaba en él la exigencia de determinar claramente las posiciones recíprocas. Mazzini no era sólo un espiritu religioso, sino que (como lo destacó también Levi) era además un solidarista. No en vano configuraba él mismo su intuición del desarrollo histórico en la forma de un eslabonamiento de las épocas sucesivas *(inanellarsi delle epoche)* como eslabones de una sola cadena. De acuerdo con esta imagen, al realizarse el progreso (según Mazzini) por una serie de revelaciones religiosas, que se efectúan sucesivamente en la conciencia de la humanidad, se establece, sin duda, entre las épocas sucesivas la misma distinción que existe entre los eslabones particulares de una cadena; pero cada eslabón tiene que ser en sí mismo una unidad compacta, en tanto es encarnación de *una única* idea. Esta idea que se encarna se apodera de *toda* la época, y por lo tanto "reúne en el esfuerzo de conquista de aquel fin las fuerzas y las acciones"[137] de todos los hombres que viven en tal época. Por consiguiente, la Época, según Mazzini, se halla toda sólidamente unificada por la *misión* que le incumbe; y por lo tanto, al mismo tiempo que se distingue y casi se destaca tanto de las antecedentes conio de las sucesivas, debe mantenerse compacta y solidaria en si misma.

Ahora bien, al reconocer la realidad de los conflictos entre las clases, que representan de cierto modo épocas diferentes en lucha recíproca dentro de una misma edad histórica, se quebranta esa visión solidarista de la *misión* religiosa en la comprobación de un choque de intereses. Mazzini, pues, reconoce aquella realidad y la acepta como una premisa de hecho para determinar su programa de acción, sólo hasta el momento en que la ingrata experiencia le demuestra que existe un conflicto entre la aceptación de aquella realidad y el principio religioso de la *misión.* Obligado a elegir entre los dos, cesa su incertidumbre; y a pesar de no poder negar el hecho real, trata de atenuarlo y quiere considerarlo fácil de eliminar por medio del llamado a la misión y al deber.

137 *Scritti editi e ined.* XVIII, 206.

Y tanto más su actitud se convierte en oposición al socialismo, cuanto que entre las corrientes socialistas iba afirmándose siempre más claramente la orientación antirreligiosa que luego culmina, por el influjo de Feuerbach, en el humanismo de Marx; y cuanto que el movimiento de las reivindicaciones proletarias planteaba la exigencia de los *derechos* humanos más bien que la afirmación de los *deberes* y presentaba la urgencia de las necesidades *materiales* como premisa y condición de todas las aspiraciones *ideales*. A Mazzini le chocaba la negación del concepto religioso, sin el cual no sabia pensar ni el deber ni la idealidad; y así es que no entendió cómo la reivindicación de un derecho universal humano pudiese traducirse en la conciencia de un deber y una misión históricos, ni cómo la elevación de las condiciones materiales fuese requerida como un medio para el fin más alto del ascenso espiritual del proletariado y de la humanidad. Y por eso cree dar en el blanco del defecto esencial del socialismo al escribir: "En la clase obrera yo veo el elemento del porvenir; pero sólo con tal que no se proponga como fin un problema de mero interés material. Este acabaría por convertirla en una nueva burguesía." [138]

Ahora ya se encuentra en el ámbito de la visión por la cual la lucha de clases no puede significar otra cosa que una entrega al *materialismo de* los intereses, o una preocupación exclusiva de un "puro interés material". Por lo tanto la repudia con toda energía; y ya no quiere reconocerla siquiera como realidad de hecho que preexista en la conducta de las clases dominadoras, y de este modo imponga a las clases inferiores la necesidad de colocarse sobre el mismo terreno en su concreta acción histórica, para negarla dialécticamente.[139] En cambio Mazzini la repudia y quiere negarla no dialécticamente, sino como una mera consecuencia de contrastes teóricos, que pueden ser reducidos a la nada por la doctrina religiosa del deber y de la misión.

De ahí su conflicto con Marx y Engels. Este último, en su escrito de 1850, ataca con lenguaje áspero y violento una proclama de Mazzini, Ledru Rollin y otros. "Para nuestros evangelistas las luchas de las distintas clases o fracciones de clases, unas contra otras, no son sino las consecuencia desdichadas de la existencia de sistemas divergentes, mientras que al contrario la existencia de sistemas diferentes es una consecuencia de las luchas de clases... Niegan ellos la existencia de las luchas de clases, prohiben a las clases particulares formular sus intereses y sus pretensiones con respecto a las otras clases. Pretenden de las clases que olviden sus intereses para apaciguarse bajo la bandera de una indecisión tan vulgar como desvergonzada... El pueblo no debe pensar en el mañana... Al llegar el gran día, el problema del porvenir se resolverá como por milagro. Semejante llamado a la irreflexión es una tentativa de estafa, justamente en perjuicio de las clases más oprimidas." [140]

Eran imputaciones injustas contra Mazzini quien incansablemente habia predicado que la clase obrera debía proclamar sus necesidades y aspiraciones, y había reconocido, por otro lado, que los sistemas de ideas y la organización social, política, religiosa, dominantes eran el reflejo (consciente o inconsciente) de los intereses de la clase que domina en la sociedad. Sin embargo Mazzini, después de comprobar el egoísmo de una parte, no quiere concluir (y aqui Engels da en el blanco) que la lucha se hace necesaria para la otra parte; quiere, en cambio, afirmar la "fundada esperanza de que nos será posible cancelar las muchas injusticias del orden social, sin crisis, violencias o conflictos".[141]

Mazzini invierte ahora (como ya he señalado) el orden de prioridad que había establecido antaño para los obreros entre la cuestión social y la nacional; pero no es éste el cambio más importante; lo esencial, en su actitud, que se vuelve ahora definitiva, consiste en el hecho de que, inspirado por su misticismo, atribuye a la idea un carácter de revelación religiosa, y de este carácter quiere deducir su eficacia histórica. La revelación de la idea basta para producir la conquista de las conciencias, para eliminar las resistencias de los intereses materiales contrarios, y para convertir progresivamente la idea en realidad efectiva.

La proposición: "la lucha cambia de aspecto, y donde antes había lucha entre una clase y la otra, ahora hay una lucha entre el privilegio de una clase y el principio de la igualdad, entre el

138 *Lettres à Dan. Stern*, 23 de marzo de 1865, cit. por Levi, p. 197. En la misma carta se encuentra la conocida acusación al socialismo de sustituir "al progreso de la Humanidad por el progreso de la cocina de la humanidad".

139 Dice el Manifiesto: "Los postulados teóricos de los comunistas no se basan de ningún inodo en ideas o principios, inventados o descubiertos por algún reformador social. No son otra cosa que expresiones generales de las relaciones efectivas de una lucha de clases que ya existe, de un movimiento histórico espontáneo, que se desarrolla bajo nuestros ojos".

140 *De mayo a octubre* (1850).

141 *Scritti editi e ined. IX*, 208 s.

privilegio y el trabajo", ya quiere significar el tránsito de un conflicto concreto entre los hombres, pertenecientes a clases antagonistas, a una pura lucha ideal entre principios. Y para garantizar la victoria del principio nuevo sobre el viejo, basta la superioridad ideal que lo caracteriza: la religión de la epoca nueva conquistará y animará a los espíritus en virtud del fervor de la *misión* que les confía.

El carácter universalista del nuevo fin excluye, según Mazzini, la lucha que era intrínseca al carácter particularista de los fines anteriores. A los fines de clases corresponde la lucha de clases; al fin universal corresponde la asociación universal. "Nosotros no querernos suprimir, sino mejorar; no trasplantar la actividad y el bienestar de una clase en la otra, sino abrir a todas las clases el camino de la actividad y el bienestar." [142] "Libertad para todos, progresos para todos, asociación de todos." [143]

Ahora bien, es cierto que la universalidad del fin se halla afirmada con vigor aun por el marxismo, que confía al proletariado una misión libertadora del mundo, misión de rehabilitación completa de la humanidad, de emancipación universal, que se efcctíia en la eliminación de la división en clases y en la realización de una sociedatl, donde el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos.[144] Pero aun cuando esta exigencia universal de libertad y desarrollo es idéntica a la expresada por Mazzini en su formula: "libertad para todos, progreso para todos", no es idéntico el camino por el cual ese fin se alcanza. La *asociación de todos*, de que habla Mazzini, es para Marx el resultado y no el medio; la idea universal, que constituye *el arma espiritual* del movimiento proletario, necesita a éste como su *arma material*, para poder convertirse en realidad histórica concreta.

La divergencia no es aquí sólo entre idealismo y realismo

[142] *Scritti editi e ined.* VIII, 115.
[143] *Scritti ed. e ined.* XIII, 122.
[144] Este desarrollo libre es para el *Manifiesto* la devolución al hombre —a todos los hombres— de la personalidad como fin en si y no puro instrumento, y tiene por lo tanto un alto valor espiritual y ético. El *Manifiesto* lo explica por vía de la antítesis entre la sociedad burguesa —donde el trabajo viviente es sólo un medio para acrecentar el trabajo acumulado (capital) de modo que el pasado domina al presente y el hombre se ve reducido a instrumento de la materialidad económica— y la sociedad comunista, donde el trabajo acumulado queda reducido al pipel de medio, y el presente domina al pasado, y la independencia pasa del capital al hombre, convertido en *fin.*

histórico. En Mazzini repercute acaso la impresión determinada entre las filas de sus secuaces por los movimientos proletarios; él piensa y teme que una clase, en tanto tal, no pueda tener sino finalidades de clase, particularistas; no ve, como la ve Marx, la posibilidad de una clase "libertadora *par excellence*", en cuanto que, al padecer en sí misma la negación de la *humanitas*, se ve convertida en reivindicadora de la humanidad misma, en la plenitud de su contenido y extensión. Él piensa en degeneraciones egoístas, como podían aparecer, y aparecieron luego, en ciertas deformaciones de la doctrina socialista, que Marx hubiera condenado y 'fustigatlo no menos vigorosamente que Mazzini;[145] vale decir que él sigue una preocupación que tenía presente desde que predicaba a los obreros su organización con un programa propio. Aun entonces, por el temor de que el itiovimiento derivara en un particularismo egoísta, él confiaba en una iniciativa de *los mejores* de la otra orilla en favor de la concordia. "Es preciso que los millones que invocan un ordenamiento social mejor expresen sus necesidades, y que *los mejores* o los más entre los miembros de la otra clase simpaticen con la expresión de estas necesidades, si no se quiere que las revoluciones se reduzcan a guerras civiles, donde decide sólo la fuerza y sc sustituye una tiranía por otra." [146]

De este niodo, debido a semejante preocupación, que se había fortalecido en él, llegaba a desconocer la necesidad de que la idea, para lograr su realización, fuese una exigencia viviente y una acción presente de masas, estimuladas y urgidas Iiacia tal realización por las condiciones mismas de su propia rxistencia. Ya le parece suficiente demostrar que las necesidades del pueblo no son de pocos individuos, sino de millones de Iiombres para qiie su satisfacción esté garantizada.

"La nación entera (habia ya escrito en 1842) necesita saber qué es lo que los obreros padecen, acusan, invocan.. . Debéis ordenaros, pues, entre vosotros, a fin de que la expresión de vuestras necesidades y la indicación de los remedios sean conocidos por la nación italiana." [147] Y en *Deberes de los hombres*, en forma más terminante: "debéis ordenaros entre vosotros en una amplia, universal Liga del Pueblo, de modo que vuestra

[145] Quiero aludir a la teorización de la *dictadura* de *clase*, que reniega de todo el espíritu del marxismo.
[146] *Srrttti ed. e ined.* V, 253-64.
[147] *Scritti ed. e ined. V*, 253-64.

voz sea la voz de millones y no de pocos individuos. Tenéis la Verdad y la Justicia para vosotros; la nación os escuchará".

f) ***La educación* y *la acción innovadora.*** Con esta tarea de iluminar a la Nación, es decir, a las otras clases, se atribuye a la clase obrera el papel de revelar el principio de la Época nueva. Y la ***educación,*** que constituye el proceso por el cual cada principio nuevo conquista y forja a las conciencias y las voluntades para las nuevas formas de acción, representa sin duda el camino por el cual la Época nueva debe realizarse;[148] pero la relación entre educadores y educandos, en lugar de ser paralela, es inversa a la de clases ***educada*** e *ineducadas.* No son las primeras las que imparten la educación y las segundas las que la reciben; sino que deben estas últimas ofrecerla a aquéllas, mediante la enseñanza y el ejemplo constantes.

"Se trata de volver mejores y convencidas de sus deberes a las clases que hoy, voluntaria o involuntariamente, os oprimen. . . ***Predicad el Deber a los hombres de las clases que están por encima de vosotros,*** y cumplid, en la medida de lo posible, con vuestros deberes: ***predicad la virtud,*** el sacrificio, el amor; y ***manteneos virtuosos*** y listos para el sacrificio y el amor. Expresad valientemente vuestras necesidades e ideas; pero sin ira, sin reacción, sin amenaza. La amenaza más poderosa, si hay quien la necesita, está en la firmeza, no en la irritación del lenguaje." [149]

Este problema de la transformación social y de la educación lo planteaba también Marx en sus ***Glosas a Feuerbach;*** pero rechazaba toda división abstracta de la humanidad en dos planos, el de los educadores y el de los educandos; y afirmaba que el proceso de la educación, que se desarrolla en la historia de la humanidad, se puede entender sólo como ***praxis que se subvierte.*** Mazzini mantiene la división en dos planos; pero atribuye al inferior la tarea de la educación del superior; de una educación que debería efectuarse no ya —tal como había afirmado otra vez en una carta a su madre— por medio de la acción revolucionaria, sino por medio de. la enseñanza y el ejemplo de la virtud y el sacrificio. Y el problema que Marx objetaba a Owen y al materialismo: "que el educador mismo debe ser educado", vuelve a brotar sin solución ante Mazzini. Tanto más cuanto que él había reconocido repetidas veces que era imposible a la clase obrera, deprimida por la miseria y humillada por la falta de educación, llegar a la comprensión de una idea universal y a la conciencia del deber.

De este modo no sólo Mazzini cae en una contradiccibn evidente, sino que la complica por otros dos elementos: su incoherencia en determinar la relación entre los conceptos de los intereses y derechos y los de la igualdad y el deber, y su vacilación en concebir la relación entre el problema de la educación espiritual y el proceso de la transformación de las condiciones materiales del ambiente y de la vida.

Con respecto al primer elemento, Mazzini había afirmado otras veces que las masas ***ineducadas*** no pueden ser llevadas a la conciencia de las idealidades y a la lucha para su realización sino mediante el interés y la mejora materiales. Ni sólo esto, sino también que, debido a tal causa, la educación en las idealidades exigía la iniciativa de las clases educadas; antes bien, era la tarea que les incumbía, y con la cual debían cumplir, colocando en su programa el reconocimiento a las necesidades y los derechos del pueblo. A fin de regenerar a la Nación (escribía en 1832 en ***De la Joven Italia***) "se necesita tener consigo al pueblo, despertar a las muchedumbres; pero para hacer esto hay que convencerlo de que los movimientos se intentan para él, ***para su mejora, para su prosperidad material,*** pues los pueblos ***ineducados*** no se mueven ***por meras palabras, sino por una realidad". Y*** en las ***Explicaciones del Estatuto*** agregaba que, para convencer al pueblo acerca de esto, "es necesario ***convencerlo acerca de sus derechos,*** y proponerle la revolución como el medio para conseguir ***el libre ejercicio*** de los mismos. Es necesario, por consiguiente, proponer como fin para la Revolución un sistema popular, un sistema que enuncie en su programa ***la mejora*** de la situación de las clases más numerosas y más pobres".[150] Pero más tarde, cuando la reivindicación de una mejora sale de las propias clases más numerosas y pobres. Mazzini las amonesta, diciendo que el concepto del deber tiene que privar sobre el concepto del derecho, y que la mejora tiene que ser sobre todo

[148] "A cualquier parte que nos dirijamos, encontramos siempre el mismo problema, esto es, la necesidad de una transformación, de una mejora moral de los que, ya sea por su número, sea por las facilidades que les otorga su situación. tienen medios eficaces que a nosotros nos faltan. Y siempre se nos presenta la misma solución: *toda transformación moral es obra de educación; y toda obra de educación es esencialmente religiosa"* (*Scritti ed. e ined.* XII, 316 *s.*) Cfr. Salvemini, *Mazzini,* 154 *s.*

[149] *Scritti editi e ined.* XVIII, 18-20.

[150] *Ediz. naz.* II, 103, 299.

espiritual, no material. Por cierto que no desconoce un vínculo de dependencia entre las dos, porque no puede repudiar la conexión entre la educación y *le milieu,* que había afirmado ya en las cartas a su madre y a P. Leroux.

"Yo deseo (escribe en 1849), igual que cualquier otro, la satisfacción regular de todas las necesidades materiales." Y en 1852, aún más claramente: "la mejora material es condición indispensable y consecuencia lógica al mismo tiempo de cualquier grado de progreso que se quiera realizar o se haya realizado"; "es imposible pensar en el progreso moral o intelectual del pueblo si no se provee a su mejora material".[151] Pero quiere convencer, sobre todo a las clases dominantes, de que estas providencias materiales son necesarias; y tiene miedo a toda preeminencia o prioridad que se les atribuya en las reivindicaciones de las clases trabajadoras. Y por eso lucha contra todas las escuelas socialistas: "los secuaces de Saint-Simon, Fouricr, Owen y del comunismo son todos secuaces o herederos de Bentham. Difieren entre ellos acerca de la elección de los medios, y del ordenamiento que debe garantizar el triunfo del principio, pero ese principio es el mismo: ***la utilidad.*** El hombre tiene ***derecho*** a ser ***feliz*** aquí en la tierra; el ***bienestar,*** la felicidad máxima posible constituyen para todos ellos el fin de todo trabajo individual y social".

Pero para Mazzini "los cálculos del hombre acerca de su utilidad propia" tienen por centro y término siempre al ***individuo,*** y desencadenan, pues, el conflicto de los intereses, que no piiede encontrar límite y remedio en sí mismo. "Sin imponer privaciones y sacrificios ¿cómo podréis armonizar estas dos utilidades (del terrateniente y del industrial manufacturero) con la del obrero que pide no sólo la seguridad de una remuneración abundante para el trabajo y la libertad de horas consagradas posiblemente al desarrollo de sus facultades intelectuales y niorales, sino una participación creciente y progresiva en las ganancias de su empleador?"

Por este camino Mazzini no ve otra posibilidad que la de llegar "a la anarquía de las tendencias y pasiones animales":[152] el único remedio y el verdadero camino de la renovación social no puede ser otro, para él, que la sustitución del concepto de ***derecho*** por el de ***deber,*** por lo cual las clases ricas se persuadan

151 *Scritti editi e ined.* VII, 349 (año 1849), VIII, 146 y 194 (1952); cfr. Navarra Crimi, p. 14.

152 *Scritti ed. e ined.* VII, 299-304 y 333.

de que tienen obligación de efectuar sacrificios y privaciones de su utilidad, y las clases obreras busquen su mejora material sólo como condición de su elevación espiritual, la cual es uii deber de ellas hacia la humanidad, no un derecho individual. "Debéis buscar y lograr esta mejora; pero debéis buscarla *como medio* y *no como fin;* buscarla ***por un sentido del deber,*** no únicamente ***del derecho;*** buscarla para haceros ***mejores,*** no únicamente para haceros ***materialmente felices."*** [153]

Así, por encima del realismo histórico de las observaciones anteriores y contra él, vuelve a prevalecer el idealismo, al invertirse la preeminencia entre los términos, que permanecen divididos y contrapuestos mutuamente, sin conciliarse en la unidad de una síntesis. Pero el problema que se plantea de tal manera es el mismo que se había planteado Marx frente a los utopistas: ¿cómo pueden los espíritus incultos, a quienes las niiseras condiciones reales de la vida obstaciilizan el proceso de la educación, conquistar su desarrollo, puesto que sólo por un cambio de sus condiciones de existencia puede engendrarse su capacidad de educación, y —recíprocamente— sólo a partir de un cambio espiritual (educación) puede nacer su capacidad de ejercer una acción modificadora del ambiente (condiciones de vida)? Seinejante reciprocidad no se le escapaba siquiera a Mazzini; quien decía precisamente, en uno de los pasajes citados, que "la mejora material es ***condición*** indispensable, y ***consecuencia*** lógica al mismo tiempo, de cualquier grado de progreso que se quiera realizar o se haya realizado". Pero la visión de la reciprocidad no representaba todavía la soliición del problema de explicar el proceso histórico e indicar el camino para la acción.

Marx contestaba: este proceso doble, que se realiza en la dependencia recíproca de los términos del desarrollo, que se condicionan y se presuponen mutuamente, no puede entenderse sino como ***praxis que se subvierte*** o se vuelca sobre sí misma. En la praxis todas las antítesis y escisiones se ven superadas y unificadas en una síntesis progresiva: la mejora material y la elevación espiritual; el cambio del ambiente y el proceso interior de la educación; y por vía del desarrollo concatenado de los términos antitéticos, que paso a paso se condicionan, se estimulan y se engendran recíprocamente, llega a resolverse la dificultad de que no pueda alcanzarse uno sin pasar por el otro, que a su vez puede ser conquistado sólo a través del primero.

153 *Scritti ed. e ined.* XVIII, 18.

Ahora bien, cuando Mazzini predicaba a las clases trabajadoras, para la solución del problema social, su deber no sólo de educarse a sí mismas. sino de hacerse más bien educadoras de las clases dominantes, no ignoraba, por otra parte, ni siquiera callaba, el hecho de que la capacidad de educación depende de las condiciones de la vida material. "Los escritores de filosofía moral (escribía) olvidan que no se puede transformar y mejorar al individuo, mientras tenga que actuar en un ambiente de corrupción; y que el tejedor de Glascow, ***le canut*** de Lyon, el siervo de la Galitzia, el obrero que trabaja catorce o dieciséis horas al día para vivir sin tener seguridad de su mañana, no tienen tiempo para leer, aun cuando sepan hacerlo, ni para reflexionar, sino que sólo tratan de ahogar el sentido molesto de la fatiga en el vino y el sueño." [154]

{Cómo es posible la educación, cómo es posible el despertar espiritual, cómo la comprensión de una idea moral, de parte de quien lleva una vida de bestia de carga? "He aqui un hombre, a quien un trabajo asiduo de catorce o dieciséis horas sobre las veinticuatro procura escasamente lo que es necesario para existir; come su tocino y sus papas en un lugar que debería llamarse cubil, no casa; después, abrumado, yace y se duerme; su vida moral y física es vida de bruto. {Para qué sirven los libros a ese hombre? ¿Por cuál camino podéis despertar en él el alma entorpecida? ¿Cómo darle tiempo y vigor para desarrollar sus facultades, sino mediante una disminución de sus horas de trabajo y un aumento de su remuneración? ¿Cómo cambiar en un contacto de afecto el contacto que tiene con las clases acomodadas, sino cambiando radicalmente sus caracteres fundamentales?" [155]

"Nosotros no podemos de manera equitativa decir a un hombre: ten hambre y ama; no podemos exigir que eduque su propia inteligencia mientras debe trabajar como una máquina todo el día, para conseguir pocos alimentos inseguros; no podemos inculcar en él que sea libre y puro, mientras todo a su alrededor le habla de servidumbre y lo impulsa a sentimientos de odio y de rebelión." [156]

"Vosotros necesitáis aue cambien vuestras condiciones materiales, a fin de que podáis desarrollaros moralmente; necesitáis trabajar menos para poder consagrar unas cuantas horas de vuestro día al progreso de vuestra alma; necesitáis una retribución

[154] *Scritti editi e ined.*, V. 281.
[155] *Scritti editi e ined.*, IV, 285.
[156] *Scritti editi e ined.*, VIII, 113.

del trabajo que os dé la posibilidad de acumular ahorros, de tranquilizar vuestra alma acerca del porvenir, sobre todo de purificaros de todo sentimiento de reacción, de todo impulso de venganza, de toda idea de injusticia contra quien fue injusto hacia vosotros." [157]

Vosotros necesitáis; pero ¿de qué parte y por cuál camino puede llegar la satisfacción de estas necesidades? Cuando Carlyle destacaba el despertar rebelde de la clase oprimida, Engels observaba: en esta rebelión está la humanidad que despierta, se afirma, se conquista a sí misma. He aquí el proceso simultáneo de la transformación del ambiente y de la educación, que se inicia en la lucha de la clase trabajadora; he aqui la ***praxis que se vuelca sobre si misma.***

Pero Mazzini, a pesar de estar convencido de la necesidad de que el cambio del ambiente acompañe y apoye a la educación espiritual ~~y~~ en esto justamente hacía consistir su propia diferencia con respecto a P. Leroux— sólo momentáneamente afirma con su madre y con el mismo Leroux que un movimiento revolucionario es imprescindible. Por lo demás repudia toda lucha de clases y vacila entre la afirmación de que es preciso que las clases dominantes tomen ellas mismas la iniciativa de las mejoras para la clase desheredada y de la propaganda en favor de sus derechos, y el pedido que dirige a esta última clase, a fin de que cumpla con la misión de predicar el deber a la clase superior, para educarla tanto mediante la enseñanza como mediante el ejemplo que debe ofrecerle, al conformar su pensamiento y su acción con semejante deber predicado.

La diferencia entre Mazzini y Marx no es, pues, tan sólo la que establece Salvemini al citar algunos pasajes antes mencionados, es decir, una diferencia de terminología entre ***deber*** y ***derecho.*** Hay una antítesis más sustancial —reconocida sin duda por el mismo Salvemini— entre una concepción historicista y orgánica del fin, relacionado con los medios que es preciso poner en acción, y una visión preocupada por consideraciones morales que la vuelven incoherente, perturbada por temores que le impiden adoptar los medios indispensables, y que, por lo tanto, al aferrarse a esperanzas que sin embargo ha declarado ilusorias. convierte en abstracto e irreal el mismo fin.

Mazzini había reconocido que era una ilusión confiar en la benevolencia de las clases propietarias; ilusión el predicar el

[157] *Scritti editi e ined.*, XVIII, 17.

concepto del deber a quien no está en condiciones de entenderlo;[158] tanto más, por lo tanto, debía reconocer que era una ilusión su pedido de que la clase ineducada se pusiera a predicar a las clases *educadas* lo que ella misma no podía entender, y otra ilusión su confianza en que la palabra y el ejemplo de la clase inculta dispersaran las tinieblas del egoísmo y encendieran la nueva luz, de modo que se creara la nueva humanidad en el mundo.

Mazzini temía una renovación social sólo exterior y material, a la cual no correspondiera una regeneración espiritual de todos los hombres. Por eso objetaba al socialismo hedonista de los utopistas: "Muy hermosos vuestras huertas y vuestros palacios; pero ¿no teméis que el salvaje, a quien queréis hacer su morador, arruine en un abrir y cerrar de ojos toda esa hermosura?"[159] Y de esta manera mostraba no entender la solución verdadera del problema, vista e indicada en cambio por Marx (en su crítica de los mismos utopistas) en la realidad concreta del proceso histórico. En este proceso no existe una morada ya edificada para un huésped impreparado; pero existe el huésped mismo, que tiene que edificarla para si mediante su arduo y largo trabajo, y al edificarla y perfeccionarla con mucha fatiga va formándose y perfeccionándose a sí mismo en un proceso de educación de su espíritu. He aquí la coincidencia de la trasformación del ambiente y de la eclucación, en el proceso histórico de *la praxis que se vuelca sobre si misma.*

Mazzini trataba de explicar en *Deberes de los hombres* por qué no hablaba de derechos, de conquistas, de mejoras de la vida a los oprimidos y miserables, sino de deber, sacrificio, educación. Decía lo siguiente: "los hombres son criaturas de educación, no actúan sino de acuerdo con el principio de educación que se les dio. . . La cuestión vital de nuestro siglo es una cuestión de educación". Pero a las preguntas: ¿es posible una educación sin un cambio de las condiciones de vida?, ¿es posible hacer comprender el deber y el sacrificio a los oprimidos y desheredados?, él mismo había dado una contestación resueltamente negativa, por considerar que la mejora material era condición y premisa para toda posibilidad de elevación espiritual. De modo que la imputación que dirige posteriormente a la *Proclama inaugural* de la Internacional de que abre el camino del materialismo de los intereses. al colocar en "el sometimiento del trabajador al capital la fuente de toda servidumbre política y moral", podía dirigirse igualmente a algunas de sus propias declaraciones anteriores. Sin embaigo, en ellas los dos términos de la relación —trasformación del ambiente y educación espiritual— no se hallaban concatenados recíprocamente y trasfundidos juntamente en la síntesis de un proceso histórico, donde se realizara su desarrollo simultáneo, sino que permanecían divididos; y se planteaba con respecto a ellos el problema del orden de prioridad, que los mantenía idealmente separados y separables cronológicamente.

De esta falta de una intuición del carácter unitario del proceso (que Marx vio en cambio de manera tan penetrante) derivan todas las incertidumbres e incoherencias de Mazzini con respecto a este problema.

g) El programa social. Sin embargo, el utopismo de Mazzini aparecería más acentuado de lo que fue realmente, si uno se detuviera en sus exhortacioiies a los obreros a fin de que predicaran el deber. No hay que olvidar que él delineó además un camino de medidas prácticas que debían llevar a la futura sociedad del trabajo: un programa que podríamos llamar *lassalliano*, por la semejanza que tienen con las asociaciones obreras de producción ideadas por Lassalle, las promovidas por Mazzini, que debían conseguir el crédito sobre todo del Estado y así debían llegar a sustituir a los emprendedores capitalistas.[160] A Lassalle se acerca Mazzini también por su proclamación del derecho al fruto integral del trabajo, expresado de manera tan terminante,[161] que recuerda "el derecho al producto *integral* del trabajo"

[158] Dice Mazzini alguna vez: "Hablad a vuestros hermanos no súlo de sus derechos, sino también de sus deberes. Decidles: toda violación de la igualdad infringe la ley de Dios, y vosotros tenéis no sólo el derecho, sino el deber de luchar contra ella" (Scritti ed. e ined., VII, 38-40). Pero otra vez observa que el pobre peón napolitano o lombardo "contestaria como *quien* no entiende, arqueando las cejas, a quien le hablara de deberes que lo vinculan a la Patria o a la Humanidad, y le dijera: Vosotros hacéis daño a vuestros hermanos al aceptar el trabajo por un precio inferior a la obra, vosotros pecáis contra Dios y contra vuestra alma al obedecer a leyes que son injustas" (Ibid., XVIII, 39).

[159] Scritti editi e ined., VII, 335.

[160] Cfr. Salvemini, p. 153 *s.* Pero he señalado otra vez que las asociaciones mazzinianas se asemejaban aún mis a las de Schulze, contra las que Lassalle luchaba. Sin embargo, Mazzini (como piensa Navarra Crimi, p. 65) no tenia noticias de las asociaciones de Schulze.

[161] "El derecho a los frutos del trabajo es el fin del porvenir (Scritti editi e ined., XIII, izo); "quien trabaja y produce tiene derecho a los frutos del propio trabajo; en esto consiste el derecho de propiedad" (XVIII, 59);

afirmado por el ***Programa de Gotha*** lassalliano. Contra él objetaba Marx, con su clara visión, que son necesarias múltiples detracciones para las necesidades económicas de la misma producción y de su desarrollo y para las necesidades sociales; destacando, sin embargo, que "lo que se sustrae al productor en su calidad de individuo particular, se le devuelve, directa o indirectamente, en su calidad de miembro de la sociedad".

De todos modos, hay que reconocer en Mazzini la presencia de concepciones indudablemente socialistas, como son el concepto mencionado del derecho a los frutos del trabajo como única forma de propiedad legítima, la idea de que el mismo derecho a la vida se fundamenta en la efectuación de un trabajo productivo, y la aspiración y la previsión de una futura sociedad de productores. "Es preciso que todos produzcan: ***quien no trabaja no tiene derecho a la vida"*** (*Scritti,* VII, 352). "*La* revolución que se acerca deberá hacer para el ***proletariado,*** las clases populares, los hombres del trabajo, lo que las revoluciones pasadas hicieron para el burgués, las clases medias, los hombres del capital. Trabajo para todos, remuneración proporcional para todos, ocio y hambre para nadie" (VIII, 114).

Este ideal se concretaba, en el pensamiento de Mazzini, en la concepción de una sociedad de trabajadores, iguales todos en la dignidad común y en el común valor social del trabajo cumplido: "la palabra ***obrero*** no contiene para nosotros ninguna indicación de clase en el sentido que se atribuye comúnmente al vocablo; no representa ni inferioridad ni superioridad en la escala social; expresa un sector especial de ocupación, un genero de trabajo, una cierta tarea en la sociedad: nada más. Decimos ***obrero*** tal como decimos ***abogado, mercader, cirujano, ingeniero.*** Entre semejantes ocupaciones no hay ninguna diferencia con respecto a los derechos y deberes de los ciudadanos. Cada una de ellas satisface una necesidad. Un día seremos todos ***obreros,*** es decir, viviremos todos de la remuneración de nuestra obra, en cualquier dirección que se la ejercite. La existencia representará un trabajo realizado" (V, 255).

Para tal sociedad de trabajadores, justamente, podría valer la fórmula de la compensación del trabajo propuesta por Mazzini

"cuando los frutos del trabajo corresponden *íntegros* al trabajo, en lugar de dividirse entre la serie de intermediarios que empieza por el capitalista y llega hasta el vendedor al por menor, y aumenta a menudo un cincuenta por ciento el precio del producto" (XVIII, 123 *ss.*); y otras afirmaciones análogas. Cfr. Salvemini, p. 48 s.

para las asociaciones libres de productores: "retribución para todos igual a las necesidades de la vida, y reparticibn de las utilidades en proporción de la cantidad y cualidad del trabajo de cada uno" (XVIII, 127). La cual fórmula representa una conciliación de las dos conocidas "a cada cual según sus necesidades" y "a cada uno según sus méritos".

Este ideal futuro se contrapone en la mente de Mazzini a la realidad pasada y presente. "Fuisteis esclavos en un tiempo; luego siervos; después asalariados; seréis pronto, con tal que lo queráis, productores libres y hermanos en la asociación" (XVIII, 125). "La gran idea social que hierve hoy día en Europa puede definirse: ***abolición del proletariado;*** emancipación de los trabajadores con respecto a la ***tiranía*** del capital concentrado en un pequeño número de individuos; reparticibn de los productos y de los provechos que salen de ellos, de acuerdo con el trabajo cumplido; educación moral e intelectual de los obreros."

Pero la divergencia de semejante orientacibn con respecto al socialismo y marxismo aparece indicada en seguida en la frase expresada a continuación: "asociación voluntaria entre los obreros, que sustituya pacífica y progresivamente, en la medida de lo posible, al trabajo individual asalariado según el arbitrio del capitalista" (VIII, 189). Donde no sólo se alude a la exigencia de que las asociaciones obreras sean "libres, espontáneas, fundadas en el sacrificio, la virtud y el amor" (VII, 353), y desarrollen una acción pacífica y no una lucha de clases; sino que se halla además implicito un concepto —más ***sindicalista*** que socialista— explicado repetidas veces en otros escritos[162] para la sociedad futura.

En ésta las libres asociaciones de productores, con su propiedad indivisible y perpetua, representan una negación del principio de socialización; mantienen la constitución social todavía dentro del reino de la ***mercancia*** (estableciendo intercambios comerciales entre las Cooperativas), en lugar de introducirla en el régimen de una producción social para las necesidades sociales; y de este modo vuelven posible el resurgir y consolidarse de los egoísmos de grupos, contra quienes es un freno inoperante la predicación del deber; y en fin, al poner a los nuevos socios en posesión del capital acumulado por el trabajo de sus predecesores, vuelven a anular el principio de que la repartición de los frutos sea para cada uno proporcional al trabajo cumplido ***por él*** y no por otros.

162 Ver los lugares indicados por Salvemini, p. 142.

Pero más aún contrasta con el socialismo marxista tanto la aversión de Mazzini hacia la expansión del industrialismo —llamada por él: "desarrollo *exagerado* y *anormal* de industria concentrada"[163]— como su ideal de organización productiva, configurado en corporaciones de artesanos. Influye en todo esto el temor a las luchas de clases, que el industrialismo enciende y hace flamear en expansión progresiva, o acaso también la preocupación por una degradación de los obreros a un papel de accesorios de las máquinas, por vía de su condensación en las fábricas, de su reducción a instriimentos de un trabajo, cuyo ritmo despótico se ve impuesto por la fuerza brutal de la máquina, y cuya concentración e intensidad se hallan decretadas sólo por el *Evangelio de Mammón* de la ganancia capitalista.

Carlyle, uno de los modelos de quienes procede en este aspecto la crítica del *Manifiesto comunista,* podía sin duda haber influido igualmente sobre el espíritu de Mazzini en el sentido indicado. Pero el *Manifiesto,* frente a su critica despiadada levantaba un himno a la obra gigantesca realizada por la burguesía, que "fue la primera en demostrar de qué es capaz la actividad humana", y a la obra admirable del capitalismo industrial, que despertó tantas fuerzas de producción adormecidas, mediante sus aplicaciones mecánicas, químicas, eléctricas, etc. Celebrar estos prodigios significaba para Marx y Engels reconocer la contribución que el acrecentamiento gigantesco de los medios y las capacidades de producción llevaban a la posibilidad de dar solución a la cuestión social; pues ellos reconocían que la solución del problema de la *distribución* depende de la del problema de la *producción.*

Mazzini no entiende esto. Por un lado teme y aborrece la tendencia, ínsita en el industrialismo, a creer que "el hombre es nada más que una máquina de producción, una fuerza destinada sólo al servicio de un trabajo material"; y contra semejante reducción de la historia humana al movimiento y desarrollo de las *fuerzas productivas* (que es uno de los conceptos esenciales del marxismo) afirma que "las necesidades son mucho más espirituales (religiosas) y el vacío más hondo".[164]

Por otro lado ve, sin duda, que "la producción actual es insuficiente para las necesidades; y una repartición igualitaria

[163] *Scritti ed. e ined.*, VIII, 193. **Ver, además, los lugares ielativos a la libre competencia, citados antes en el capitulo sobre la** *critica de la sociedad presente.*

[164] *Scritti ed. e ined., XII,* 312-15.

significaría la miseria de todos. Es preciso, pues, aumentarla". Pero debido a su hostilidatl "al desarrollo *exagerado* y *anormal* de una industria concentiada", él no busca tal aumento en la dirección que para Marx constituía el mérito histórico de la burguesía capitalista. sino más bien en un sometimiento de los ociosos al deber del trabajo y en un aumento del número de los consumidores. "Y para aumentarla, ampliar el círculo de los consumidores. Es preciso que toclos produzcan."[165]

Mazzini no parece darse cuenta de que la ampliación del círculo de los consumidores, es decir (es éste el único sentido que puede atribuirse a su afirmación), una mayor participación de las clases trabajadoras en el consumo, no puede proceder sino de un acrecentamiento de sus capacidades de adquisición; lo cual supone una modificación previa en la *repartición* de los frutos del trabajo. En otras palabras, si para cambiar la repartición se precisa conseguir antes un aumento de producción, éste a su vez resulta condicionado por un cambio de repartición. Mazzini se envuelve en un circulo, porque no ve y no sabe por tanto destacar la eficacia que posee la acción de clase del proletariado, quien, al conquistar mejores condiciones de salario (que son un cambio en la repartición), estimula el aumento de la producción por dos vías: *1)* por vía de su presión sobre los capitalistas, obligándolos a perfeccionar e intensificar la producción, si quieren conservar la medida de sus utilidades; 2) por vía de las vigorizadas capacidades productivas propias, a consecuencia de las mejores condiciones de su vida. Con este doble proceso se vincula luego (sin duda) aun el otro estímulo señalado por Mazzini, el de la acrecentada capacidad de adquisición de los obreros y de su mayor participación en el consumo; pero aparece como resultado y no como causa, es decir, que se presenta en un segundo tiempo y no como condición previa.

Al faltar esta visión compleja, sí, pero (justamente por eso) concreta y realista, resulta contradictoria, tímida e insuficiente la corrección de los males deplorados propuesta por Mazzini. Ésta aparece muy lejos de poder ofrecer una eliminatión radical de esos males. Por lo tanto, el socialismo al cual Mazzini está dispuesto a llegar, pertenece al ámbito de aquel que el *Manifiesto* define como *utopista,* que "se opone con amargura a todo

[165] *Scritti editi e ined.*, VII, 362. **También en otro lugar, pero con visión menos incompleta: "se trata de ampliar la esfera del consumo, de aumentar por consiguiente los productos, de dar en la repartición una parte mayor a los que producen" (VII, 189).**

movimiento político de los obreros..., trata de ahogar la lucha de clase y apaciguar los contrastes, apelando a toda la sociedad sin distinción", a fin de que acepte el nuevo *evangelio*. Además, pertenece en parte también a la esfera del socialismo llamado *pequeño-burgués* por el *Manifiesto:* el que quiere encerrar los medios de producción e intercambio de hoy en el viejo régimen de la propiedad", y volver a las corporaciones, aun cuando quiera aplicarles el correctivo de que no puedan ser "dueñas incontrastadas del mercado", a fin de que no se vean impulsadas por el monopolio a subir los precios "en proporción de su egoísmo".[166]

Se puede señalar, además, que la imputación que hace Mazzini al socialismo o colectivismo— que oprime a la individualidad y la libre iniciativa, porque sobrepone el ente colectivo al individuo— constituye una contradicción parcial con la crítica áspera dirigida por él contra los utilitaristas, quienes (decía) al hacer del *indiuiduo* el punto de apoyo de todo, no pueden llegar a otro resultado que *"a la anarquia de las tendencias"*. Ahora reprocha al colectivismo el llevar "a la búsqueda, probablemente infructuosa, de un grado limitado de bienestar material, pero con la condición de apagar toda posibilidad de progreso o de aumento en la producción, por apagar todo estímulo a la actividad creciente, a la invención, a la iniciativa de los individuos". "La vida moral y la vida intelectual se hallan anuladas y con ellas la emulación, la libre elección del trabajo, la libre asociación, los estímulos a producir, las alegrías de la propiedad, todas las causas que llevan a progresar. La familia humana en tal sistema se convierte en un rebaño, al cual basta verse llevado a una pastura suficiente."

Aquí no encontramos sólo una reivindicación de los valores morales e intelectuales contra una supuesta preocupación exclusiva por los intereses materiales, sino también una afirmación enérgica del interés individual como estímulo esencial para la iniciativa y la actividad productoras, y, por consiguiente, para el progreso. En otra parte (como vimos), Mazzini desconoció su papel. Pero alguien podría observar que en esta contradicción parcial se presenta una visión más equilibrada y completa: "ni el individuo debe intentar emanciparse del fin social que constituye su misión en esta vida, ni la sociedad debe pretender oprimir al individuo".[167] Y sin duda esto puede y debe reconocerse. Pero es cierto, por otro lado, que esta crítica al colectivismo, aun cuando podía dar en el blanco respecto de ciertas concepciones mezquinas de algunas escuelas socialistas de la época, no alcanzaba (a pesar de presumirlo) ni mostraba entender la concepción ya afirmada por el *Manifiesto* de Marx y Engels, que proponían como fin para la acción histórica del proletariado la creación de "una sociedad, donde el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos".

[166] *Scritti editi e ined., VII,* 357.

Sin embargo, a pesar de tantas divergencias e incomprensiones, había algo común entre las dos doctrinas, que las acercaba mutuamente y hacia posible su parcial confluencia en la educación e inspiración de las conciencias; y era el fin ideal de una sociedad del trabajo, la única capaz de realizar la *humanidad consociada* y hermanada en las relaciones entre los individuos y entre las naciones.

La universalidad del fin, que —tal como había enseñado Kant— es la única capaz de un valor ético, es el eje de ambas doctrinas. Mazzini experimenta de manera más fuerte y predominante la preocupación de justificar moralmente las reivindicaciones por vía de semejante universalidad que convierte toda exigencia en un *deber*, que debe cumplirse para los demás antes que para sí mismo. Marx, en cambio, se preocupa más de la acción histbrica y de poner en movimiento a las fuerzas realizadoras: el *arma espiritual* de las reivindicaciones universales puede hacerse valer en la realidad histórica sólo por medio de aquella *arma material* que es el proletariado.

Pero si al proletariado da su fuerza y su impulso la *necesidad*, esta necesidad no es material ni egoísta. "El proletariado (escribía Marx en 1845 en su crítica a los principios sociales del cristianismo), el proletariado que no quiere dejarse tratar como canalla, necesita su coraje, su dignidad, su altivez y su sentido de independencia *mucho más que su pan."* Y toda la praxis de la acción proletaria, que tratan de despertar y desarrollar él y Engels, es una lucha que se desenvuelve entre sufrimientos y sacrificios, en que el individuo se halla sostenido, mucho más que por la confianza en ventajas personales, por una exigencia de libertad y por la perspectiva de un resultado lejano a beneficio de toda la humanidad. El concepto de la solidaridad como *deber*

[167] *Scritti editi* e *ined., XVI,* 28; XVIII, 120; VIII, 20. Otros lugares pueden verse citados por Navarra Crimi, pp. 102-105.

y el de la *misión* histórica, que Mazzini proclamó de manera tan alta toda su vida, mediante la palabra, los escritos y el ejemplo, son conceptos a los cuales también el movimiento proletario, tal como Marx lo concibió y lo quiso, tributa mucho más que un mero reconocimiento verbal o una pura adhesión teórica: les tributa el homenaje concreto de la acción.

IV. LA DIALÉCTICA EN ENGELS[1]

1. LOS PROBLEMAS

Quien quisiera dar de la dialkctica, como fue concebida por Marx y Engels, una definición por todos aceptable, podria designarla como "ley universal de la realidad, que se desarrolla siempre según el ritmo de la negación de la negación". Pero esta definición, que determina sólo el aspecto formal y la extensión de la ley, podria aplicarse a la dialéctica hegeliana igual que a la neodialéctica de Marx y de Engels, que precisamentz da lugar a discusiones donde quiere diferenciarse de aquella y sustituirla.

¿Qué es, según Marx y Engels, lo real, a lo cual la ley es inmanente? ¿En qué consiste la oposición de la *dialéctica real* del materialismo histórico a la dialkctica de la *idea* hegeliana? ¿Cuál es, en aquélla, la *vis* que determina el continuo proceso de la negación de la negación?

A este grupo de problemas, que conciernen al aspecto material de la ley, por mucho tiempo se ha respondido: Marx y Engels han sustituido con el materialismo el idealismo hegeliano; para ellos, por consiguiente, *lo real,* que constituye el sujeto activo de la ley dialéctica, es la materia en el mundo natural y la economía en el mundo histórico. Contra esta interpretación corriente se ha dirigido la crítica en los últimos decenios, especialmente en cuanto concierne a la concepción de la historia. Por mi parte he creído probar[2] cómo, no siendo la filosofía marxengelsiana un materialismo, sino un naturalismo antropológico (*reale Humanismus),* el sujeto de la ley en el mundo histórico es por eso la humanidad en toda la plenitud de su múltiple actividad, en la cual el ritmo de la negación se especifica en el de la *subversión de la praxis.* Con la subversión de la *praxis* la acción humana, estimulada por la necesidad, se instaura en el puesto de factora de la historia, en lugar de la *autocritica* de *las cosas,* de la cual ha hablado también Antonio Labriola.

Pero junto a estos problemas hay otro que se refiere a la ley con relación a nuestro conocimiento. ¿Cuál es, para Marx y

[1] Publicado por primera vez en la *Rivista di filosofia,* en 1916, en respuesta a un artículo de E. Di Carlo sobre la dialéctica engelsiana, que se refería a mi libro acerca de *Il materialismo storico in Federico Engels.*

[2] En el libro citado.

Engels, el proceso del descubrimiento y demostración de la ley dialéctica, deductivo o inductivo? ¿Cuál su valor gnoseológico, a *priori* o *a posteriori?* ¿Cuál la naturaleza de la certidumbre que le pertenece, racional o experimental?

A tales preguntas, Di Carlo ha agregado otra: ¿Cuál es la naturaleza de su validez, objetiva o subjetiva?

El agregado, nie urge decirlo en seguida, deriva de la errónea comprensión de mis expresiones. Y como me parece que Di Carlo no sólo me ha interpretado mal a mí, sino también a Engels, creo oportuno convertir la breve aclaración *pro domo mea* en rápidas dilucidaciones acerca del debatido asunto.

2. La dialéctica y la experiencia

Contra dos opuestas opiniones, de Gentile (que afirmaba que Marx y Engels habían concebido la dialéctica como una ley a *priori),* y de Croce (que no discernía en ella nada más que una generalización aproximativa), yo había sostenido la justeza fundamental de la interpretación de Antonio Labriola, que en ella veía formulado "un ritmo del pensamiento que reproduzca el ritmo de la realidad que deviene".[3] Y la tesis de Labriola acerca de que la concepción dialéctica de Marx y Engels constituye la condición del concepto concreto del, devenir, del desarrollo, el cual no puede entenderse sino como progresivo desenvolvimiento de oposiciones[4]—, yo había procurado precisarla más exactaniente, agregarido que la dialéctica es, para Engels, "una exigencia que emana de la prbpia experiencia, la cual debe ser comprendida por nosotros"; es, precisamente, "la *forma,* en la cual puede la *materia* de la experiencia llegar a ser inteligible", o sea, "la forma y condición de la inteligibilidad de lo real".

Di Carlo comenta: "la interpretación que Mondolfo propone quiere decir que la dialéctica es una forma *a priori* de la subjetividad, una forma que no está en las cosas, sino que es puesta por el espíritu, análoga a las formas del entendimiento, a las categorías de la *critica kantiana";* y se pregunta por eso cómo puede la pura subjetividad legislar con relación a la realidad y conferirle el ritmo de desarrollo.

Procedamos con cuidado. Para ser comprendidas claramente, mis expresiones no deben separarse de las demás y tampoco

8 *Discorrendo di socialismo e di filosofia,* p. 143.

4 "La dialéctica halla en lo que niega la *condicidn* (de hecho) o la *premisa* (conceptual) *del proceder mismo" (Discorrendo,* etc., p. 48).

desvincularse del complejo de la investigación que he realizado,[5] a la cual explícitamente me refería al añadir que si Engels se hubiese planteado el problema del carácter *a priori* o *a posteriori* de una *forma* del pensamierito, lo habría resuelto en el acntido de la filosofía de la experiencia. Podía decir esto precisamente porque a la discusión del valor de la dialéctica yo había hecho preceder la determinación de la orientación filosófica y gnoseológica de Engels, presentada por él con demasiada desenvoltura como materialismo, cuando no era más que un naturalismo antropológico y un experimentalismo positivista.

El espíritu, el pensamiento, lejos de convertirse en pura apariencia fenomenal, es para Engels una realidad junto a la realidad natural, pero en perfecta correspondencia con ella, porque se ha constituido en sus formas bajo la constante presión universal de la experiencia. Las formas mentales constituyen el ritmo de la experiencia, pero no de la restringida experiencia individual (a la manera lockiana), sino de la infinita experiencia de la especie (al modo de Spencer).

Engels podía considerar "la especie —con Feuerbach— medida suprema de la verdad o "medida de toda cosa y de toda realidad",[6] porque en la continuidad de desarrollo "del género humano en infinito progreso", veía al hombre como "producto de la naturaleza",[7] esto es, de la presión de la experiencia. Con lo cual la experiencia no se convertía en puraniente pasiva, porque Engels quería que la visión histórica integrase la biológica y empírica: pero al observar, sea la acción del mundo externo, sea la actividad del espíritu, Engels no repara en el individuo, sino en la humanidad, en el proceso incesante de su formación evolutiva. "El arte de operar con las ideas, escribe, no es innato y tampoco dado por la conciencia diaria común, sino que exige el pensamiento", con su larga experiencia histórica, y así supera "el limitado método especulativo derivado del empirismo inglés".[8] Las expresiones no son, por cierto, muy precisas; pero

5 Siguiendo tales procedimientos se podría atribuir a Engels una interpretación subjetivista de la dialéctica porque escribió una vez: "a la filosofía le quedará la *doctrina del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica*"; y otra vez dijo que la dialéctica es "lo mismo —en sentido más amplio— que la lógica formal". Pero aislando frases se hace decir cualquier cosa a cualquier autor.

6 Son expresiones de Feuerbach.

7 Frases del *Anti-Dühring,* 2ª edición.

8 Prefacio del *Anti-Büring,* 2ª edición. [Pp. XXV-XXVI de la versión castellana de W. Roces, Cenit, 1932 (T.).]

aparece aquí, frente al problema del a *priori* y del *a posteriori* y al contraste del innatismo y del empirismo, la misma posición de Spencer, con el agregado de la visión histórica.

Ahora bien, al decir que la dialéctica es para Engels "una exigencia que emana de la experiencia, etc.", yo aludía precisa. mente a la presión universal de la experiencia, en la cual, según Engels, se constituyen las formas mentales; de suerte que la su. cesiva definición, "forma y condición de la inteligibilidad de lo real", muy lejos de significar una subjetividad que pretenda hacerse legisladora de la objetividad, expresaba cabalmente la necesidad9 de que el intelecto asuma en sí la forma y el ritmo de la realidad para asirla y entenderla.

5. El ritmo de la realidad y el conocimiento de la ley

¿Qué es, en efecto, la realidad para Engels? La realidad es movimiento, desarrollo, vida. Y el movimiento y la vida son despliegue de oposiciones, ritmo dialéctico, unidad del ser y del no ser en el devenir.[10] ¿Se quiere apresar la realidad?; es necesario cogerla donde está y como es, en el ritmo dialéctico, en el proceso perpetuo de la negación de la negación. Quien quiera salir de este proceso y aislar e inmovilizar los movimientos para considerarlos cada uno en si, como entes independientes, no apresa la vida sino que secciona un cadáver; no cumple el acto por el cual se aprehende la realidad, sino la abstracción del pensamiento metafísico, al cual toda realidad escapa y resulta incomprensible. La inteligencia que piensa metafísicamente, que "por el ser olvida el devenir, por el reposo, el movimiento", no sólo por niirar los árboles no ve el bosque, sino que, peor aún, coincide con Zenón eleático para declarar incomprensible el movimiento y negar su realidad, porque su concepto envuelve una contradicción. Refutando la dialéctica se llega, pues, a negar la realidad de la misma experiencia, que se convierte en inconcebible.[11]

Establecido esto, no hay que creer que el pensamiento metafísico tenga para Engels su dominio *legítimo* en el campo del conocimiento común y de la ciencia y que no deba ceder su im. perio al pensamiento dialéctico sino en el campo de la especulación filosófica. Di Carlo, que ha afirmado esto, trazando una distinción entre ciencia positiva y especulación dialéctica, no podría apoyarse en ningún texto de Engels, sino que más bien debe olvidar varias de sus afirmaciones. Los naturalistas que no saben pensar dialécticamente —dice Engels— no ven que "la naturaleza es la prueba de la dialéctica"; su ciencia no apresa la naturaleza, por eso no es verdadera ciencia; "desde el momento que toda ciencia *tiene necesidad* de conocer las cosas en su esencia y conexión", debe hacerse dialectica y con eso *aufheben* la filosofía.[12] Fuera de la dialéctica no hay más que el pensamiento metafísico, el cual está fuera de la realidad.

Pues precisamente porque la realidad, según Engels, es un torrente de vida y de historia que fluye en el ritmo dialéctico, en el proceso de la negación de la negación, este ritmo o proceso llega a ser para el sujeto consciente forma y condición de la inteligibilidad de lo real.

Ante los procesos de la naturaleza, del pensamiento y de la historia, la *primera* apreciación que se presenta, dice Engels, es la del continuo devenir, como en Heráclito.[13] Pero ésta no es

9 Necesidad causal (inevitabilidad) y final (indispensabilidad) al mismo tiempo; de suerte que la dialéctica constituye para Engels tanto la posicibn ingenua inmediata del pensamiento común cuanto la *conditio sine qua non* de la verdadera especulacibn filosófica.

10 "Los procesos son por naturaleza antagónicos e incluyen en sí una contradiccibn", se dice en el capitulo sobre *La negación de la negacidn. Y* en el capitulo precedente: "mientras consideramos las cosas inmóviles no nos encontramos en coiitradicciones. Pero si las observamos en su movimiento, en su mutación, en su vida, en las recíprocas acciones, caemos de súbito en contradicciones. El propio movimiento es una contiadicribn.. . , es el continuo plantear y resolver una contradicción... La vida consiste en que todo ser es en cada instante el mismo y a la vez otro; la vida es, pues, una contradicción que continuamente se plantea y se resuelve; apenas cesa la contradiccibn, cesa la vida y sobreviene la miierte". (*Dialéctica. Calidad* y *cantidad.* [Pp. 120 y 121 de la edición castellana traducida por W. Roces (T.).]

11 Esto dije y desarrollé en el capitulo sobre la dialéctica de mi libro *Il materialismo storico.* Por eso no me explico cómo Di Carlo me atribuye la opinión de que, según Engels, la dialectica no pertenece a la realidad; y me pregunta: "si realidad y principio de inteligibilidad son dos cosas enteramente diversas, ¿cómo será posible ponerlas de acuerdo?"

12 Para las precisas referencias al *Anti-Dühring* indico mi libro ya citado. [El verbo alemán *aufheben,* constituye una de las pesadillas de los traductores de Hegel y es imposible traducirlo en cada caso con su preciso significado original. Significa suprimir y conservar. Las ediciones de la *Revista de Occidente* lo traducen por absorber, aunque advierten que no da exactamente la idea de Hegel. En el sentido en que lo emplea Mondolfo nos parece que puede significar superar, que es también una de sus acepciones, implícita en las precedentes (T.).]

13 Más aún, en la introduccidn del *Anti-Dühring,* Engels no se limita a decir que "este modo primitivo" de concebir el mundo haya sido expresado por Heráclito, sino que lo atribuye a toda la filosofía griega y a parte de la

solamente la primera posición del pensamiento **filosófico**; es la posición de la conciencia inmediata, es la condición del pensamiento común. *"Los hombres* -dice Engels en el capítulo acerca de la ***negación de la negación*— *han pensado dialécticamente*** mucho antes de saber qué es la dialéctica, del mismo modo que hablaban en prosa antes de conocer este término. La ley de la **negación *se desarrolla inconscientemente*** en la naturaleza, en la historia y ***en nuestras propias cabezas*** hasta que llegamos a reconocerla." La presión universal de la experiencia ha constituido el pensamiento humano y sus formas: espontánea e inconscientemente los hombres piensan **dialécticamente**;[14] la dialéctica es el ritmo natural inmediato, aunque sea ignorado, del pensamiento vulgar. Tanto más ***debe*** ser el ritmo del pensamiento **científico**, el cual, si quiere apresar y entender lo real, debe aceptar las exigencias que brotan de la propia experiencia universal, y aplicar las formas que son esenciales a la misma realidad.

La diferencia entre pensamiento común y científico, por una parte, y especulación filosófica, por otra, es, pues, solamente la que **media** entre el uso inconsciente y la conciencia y la doctrina de la **dialéctica.** Justamente escribe Croce: "una cosa es pensar dialécticamente y otra **tener** conciencia lógica del pensamiento dialéctico"; la primera es condición de todo pensamiento, según Engels, **la** segunda **sólo** del pensamiento filosófico desde **Hegel.**[15]

Pero en todas las cabezas el ritmo dialéctico es ley inmanente en cuanto es ley universal de la realidad; pues la mente humana es también una realidad y se ha constituido, además, bajo la presión experimental de la realidad natural y social.

Ésta es la respuesta de Engels al problema de la génesis y el valor de la dialéctica.

moderna. "Los antiguos **filósofos** griegos eran originariamente dialbcticos, y Aristóteles ha investigado **también** las formas del pensamiento **dialéctico.** La **filosofía** mis reciente cuenta con ilustres representantes de la dialkctica, como Descartes y **Spinoza.**"

[14] Tambikn los propios representantes de la metafísica, como Diderot y Rousseau, "han dado, fuera de la pura filosofía, verdaderos modelos de dialkctica" *(Anti-Dühring,* introducción).

[15] "La ley de la negación de la negación que se desarrolla inconscientemente en nuestras cabezas hasta que la reconocemos, ha sido formulada por **Hegel** y por primera vez con máxima precisión" ***(Anti-Dühring,*** cap. acerca de La ***negación de la negación***). *[P.* 146 de la versión de W. Roces, edición Cenit (T.).]

Pero si junto a estos problemas queremos proponernos **uno criteriológico, que Engels** no ha planteado (y que no va implícito en los precedentes), es decir, el problema del criterio que permite reconocer en el ritmo dialéctico la ley **universal** de la realidad, debemos seguir un camino inverso del recorrido al investigar la **génesis** de la forma mental.

Feuerbach había dicho que "la especie es medida de toda verdad", "el hombre es medida de toda cosa y de toda realidad". Y así **habría** dicho **Engels**: podemos comprender la inmanencia de la ley dialéctica en lo real, puesto que **sólo** con la **aplicación** de la forma dialéctica la realidad no nos escapa, sino que se deja asir y se vuelve inteligible. En cuanto la dialéctica es para nosotros forma y condición de la inteligibilidad de lo real, en cuanto la sentimos como exigencia de la experiencia que queremos comprender, podemos afirmarla como ley de la **realidad** en coherencia con el experirnentalismo, que **considera organizada** la mente en sus formas constitutivas por la presión constante de la realidad en la experiencia de la **especie.**[16]

4. Ley necesaria y ley de tendencia

¿En qué difiere, cuanto he dicho, del proceso de inducción y de generalización del cual, siguiendo a Croce, vuelve a hablar Di Carlo? Al hablar de generalización inductiva, Di Carlo dirige el pensamiento a **la** experiencia y a la investigación **individual.**[17] Aunque en la recolección de los datos experimentales puedan **colaborar** varios sabios, cada uno aporta su contribución, como **individuo, al** conjunto. Por consiguiente, no está excluido el que, frente a ellos, otros individuos **puedan**, en cualquier **momento,** llegar a recoger datos experimentales opuestos a los

[16] Di Carlo invierte el criterio. "Es en **último análisis** *la* ***propia realidad*** la que decide acerca de la verdad o no de un principo destinado a **entenderla.** No hay otro tribunal que **pueda** decidir al respecto fuera de la **realidad** misma, **que** se quiere hacer clara e inteligible a la mente del que **investiga.**" Esto supone que la realidad pueda existir para nosotros y ser comprendida y confrontada con nuestras coricepciones sin que llegue a ser una **concepción** nuestra. El tribunal de la ***inteligibilidad*** es siempre **necesariamente** la inteligencia; la prueba de la validez objetiva de un concepto o de una forma mental **está** en la posibilidad que nos ofrezca de apresar y entender la realidad con nuestro pensamiento, o sea, de darnos cuenta de la experiencia.

[17] "Patrimonio del pensamiento a **raíz** de repetidas investigaciones y como resultado de múltiples comprobaciones." **Así** se expresa Di Carlo

reunidos y capaces de desmentir o vulnerar las conclusiones extraídas.

Así, pues, Di Carlo puede definir la concepción de la dialéctica, que atribuye a Engels, como "una pura y simple ley de *tendencia*, una ley empírica", a la cual "el atributo de la necesidad no le pertenece. Es válida porque la experiencia la confirma; así que la experiencia la desmienta, aun en un solo caso, su ámbito y su valor quedan disminuidos y circunscritos... Nada se opone a que al variar ciertas condiciones, dichas leyes ya no subsistan y no se verifiquen".[18]

Pero Di Carlo se hallaría en grave embarazo si debiera citar un texto de Engels en el cual apoyar su interpretación sobre la posibilidad de desmentir la dialéctica y su consiguiente abandono. Y se hallaría tal vez en idéntico grave embarazo si debiera mostrar el acuerdo de la definición antes citada con la que él mismo da: "la dialéctica expresa el ritmo general al cual obedece toda la realidad..., la fórmula general que resume un proceso del que no se sustrae ningún dominio del mundo".

Aquí sí habla Engels, para quien la dialéctica no consiente hipótesis de eventuales desmentidos;[19] porque fuera de la dialéctica la realidad es para él ininteligible. Y esta ininteligibilidad del contrario, en un experimentalismo como el de Engels, se puede fundar sólo con la condición de que la experiencia de que se trata no sea la de los individuos sino la de la especie, y no se refiera al *contenido* de algunas experiencias particulares, sino a la *forma* esencial de la experiencia como tal.[20]

18 La misma cosa es repetida con palabras análogas más adelante.

19 No es tal, ciertamente, la irónica observación coiitenida en el capítulo sobre las *Verdades eternas,* acerca de que la dialéctica no puede ser una verdad eterna puesto qiie Diihring la llama un contrasentido. Engels sólo podía plantear una duda seria para lo que Dühring hubiera juzgado verdad eterna: la argumentación estaría aquí hecha a la inversa. "Pero si el señor Dühring quiere quitar esta ley del pensamiento, qiie la quite primero de la naturaleza y de la historia." Así concluye el capítulo sobre *Negación de lo negación;* de modo que la dialéctica está considerada una de aquellas verdades qiie sólo se pueden rechazar por alienación mental, lo qiie para Engels es el carácter especifico de las verdades eternas.

20 Di Carlo parece reconocer esto cuando escribe: "según Engels, la experiencia, sea natural o histórica, se desenvolvería por negación de negación". Que es lo mismo que decir: la dialéctica es la *forma* de la experiencia (y por eso, en el espciimento engelsiano, forma de la inteligibilidad de lo real). Pero inmediatamente después Di Carlo agrega, contradiciéndose: "Su ley es, por consiguiente, producto de inducción empírica, de generalización, nada más que esto."

Con eso excluye Engels lo *a priori,* de análoga manera a como ha entendido resolverlo Spencer en *a posteriori;* pero se excluye también que lo *a posteriori* pueda interpretarse como generalización aproximativa, puesto que la ley dialéctica resulta del mismo análisis de la experiencia en cuanto experiencia, es decir, aparece inmanente al concepto mismo de experiencia cumplida y por cumplir, pasada y futura, real y posible.

{Cómo, pues, se puede definirla, según Di Carlo, como una ley de *tendencia?* Se puede hablar de ley de tendencia en dos sentidos: cuando del examen de algunos —aunque sean muchos— casos se llegue a una fórmula que resuma lo que en ellos se haya comprobado; o cuando se exprese en ley la acción aislada de algunos elementos de la realidad.

En ambos casos la ley de tendencia es el resultado de una consideración parcial, insuficiente y no definitiva, de la realidad. Por consiguiente, en el primer caso la concepción de la tendencia puede ser también la fase preparatoria de la determinación de una ley verdadera y propia; pero entonces el carácter de *tendencia* que se le atribuye es sólo provisional y depende de la insuficiencia temporaria de nuestros conocimientos.

Este primer genero de tendencia consiente tan bien la eventualidad de su contrario, que a veces el desarrollo ulterior del conocimiento concluye con su negación hasta como tendencia. Evidentemente, no es éste el caso de la dialéctica, cuyo contrario significa, para Engels, la absoluta imposibilidad de concebir lo real. *O* bien, la ley de tendencia es (como la ley de Malthus o la de la acumulación progresiva) la formulación de un proceso que se cumpliría como está formulado si una determinada causa o grupo de causas o fuerzas operantes pudiera aislarse y sustraerse a las reacciones de otras fuerzas opuestas, en parte suscitadas por ella misma, y hacerse, por consiguiente, independiente de sus mismos efectos a la vez que de otras acciones perturbadoras. La concepción de semejante ley de tendencia es una abstracción: es el producto de ese pensamiento que Engels llama *metafísico,* de ese pensamiento que no ve la unidad en todas las cosas, la trama de las acciones y reacciones, el proceso dialéctico de la *subversión de la praxis.*

Una concepción semejante es lo opuesto a la concepción dialéctica.

(Sería, pues, la dialéctica en sí misma una ley de tendencia? ¿Pero dónde ha admitido nunca Engels la posibilidad de una experiencia fuera del proceso dialéctico? ¿Y cómo habría po-

dido admitirla después de su crítica desdeñosa del pensamiento metafísico?

Por otra parte, la demostración dada por Engels no es ciertamente del tipo de las generalizaciones inductivas, en las cuales la prueba experimental debe ser amplísima, recogiendo un material de datos y de observaciones cuanto más numeroso y completo posible, para que la generalización aparezca legítimamente fundada, y sea excluida, al menos de la serie de los hechos ya verificados, la existencia de casos contrarios, que anulen o limiten la ley.

Por el contrario, las pruebas experimentales que Engels aduce, son dadas sólo a título de ejemplo,[21] y están destinadas más bien a mostrar la existencia de la negación de la negación, a explicar qué es, y a probar que sólo ella hace inteligibles los procesos que en los ejemplos aducidos constituyen la realidad natural o histórica.

Y no podía ser de otro modo. La concepción dialéctica no es una conclusión que Marx y Engels hayan alcanzado a través de un trabajo de acopio de datos experimentales. El proceso que conduce a Darwin, después de largos años de pacientes investigaciones experimentales y de observaciones acumuladas, a la teoría del origen de las especies, no se parece en nada a aquel por el cual Marx y Engels parten desde el comienzo armados del instrumento de la concepción dialéctica.[22] Por lo demás, Engels lo declara repetidamente y de tal manera que no puedan surgir dudas: "Marx y yo hemos *transportado la conciencia de la dialéctica* de la filosofía idealista alemana a la concepción materialista de la naturaleza y de la historia."

[21] "Tomemos, por ejemplo, un grano de cebada; el mismo proceso se produce en los insectos, en la mariposa, por ejemplo; en otras plantas y animales el proceso es más complicado... pero nosotros hemos querido mostrar simplemente que la negación de la negación existe realmente en ambos reinos del mundo orgánico; he aquí otro ejemplo", etc. Por lo demás, el propio Di Carlo reconoce que se trata de ejemplificaciones y no de prueba inductiva.

[22] Se podría, en cambio, recordar a Spencer, quien no llegó a la ley de la evolución por el mismo camino que Darwin, sino que primero la concibió, siguiendo las huellas de los precursores, y luego la aplicó a los varios dominios de la realidad. El concepto de la inestabilidad de lo homogéneo, que le fue sugerido por Von Raer, no es, en cuanto afirmación de una ley universal, una generalización inductiva, sino más bien la deducción de la consideración de una Única fuerza agente, cuya acción sobre una masa homogénea no puede hacerse sentir igualmente en todas las partes, y debe. por consiguiente, originar la diferenciación.

Transportado la conciencia de la dialéctica: puesto que la dialéctica, como se dice en el capítulo sobre la *negación de la negación,* es, por cierto, ley inmanente en todas las cosas y en todas las cabezas; pero permanece inconsciente hasta que llegamos a reconocerla. Ahora bien, Hegel la ha formulado, nada más que formulado, con la máxima precisión. Y con eso el pensamiento, convertido ya en consciente de su dialecticidad y de la de todos los procesos, no tiene más que valerse de este conocimiento, transportándolo a la consideración de la naturaleza y de la historia, haciendo dondequiera la aplicación de la ley ya advertida y reconocida como universal.

No se trata, pues, de proceso inductivo ni de prueba inductiva; la de Engels es sólo una ejemplificación aducida para realizar el análisis conceptual de varios tipos de procesos naturales, mentales e históricos, elevados a la representación de las varias series. En el primero de los capítulos dedicados a la dialéctica (*Dialéctica, calidad* y *cantidad),* Engels aduce explícitamente como prueba de la dialéctica un análisis conceptual, y precisamente el análisis del concepto de movimiento y del concepto de vida: los conceptos esenciales que constituyen la realidad, que para él incluyen en sí necesariamente la continua posición y resolucióii de contradicciones sin las cuales no podrían subsistir. "El propio movimiento es una contradicción; hasta el simple movimiento mecánico de traslación puede cumplirse sólo por el hecho de que un cuerpo esté en un mismo instante en un lugar y a la vez en otro, que esté y no esté en un mismo lugar. El movimiento es precisamente el continuo plantear y resolver a un mismo tiempo esta contradicción... Y la vida consiste precisamente en que un ser a cada instante es el mismo y a la vez otro; la vida es, pues, una contradicción que continuamente se plantea y se resuelve; y apenas la contradicción desaparece, cesa la vida y sobreviene la muerte."

Y también en el capítulo sobre *Negación de la negación* tan poco se trata de reunión inductiva de *datos,* que uno de los cjcmplos aducidos no representa ni siquiera un hecho ya acaecido, sino un proceso en curso, de cuyo cumplimiento se afirma la necesidad.[23] Ahora, es evidente que la previsión de acaeciniientos futuros puede servir como ejemplificación de una ley, a condición solamente de que la verdad de la ley se suponga

[23] "La propiedad común ha sido negada por la propiedad privada"; pero para ésta "existe, con la urgencia de la necesidad, la *necesidad* de riegarla".

ya demostrada: no es la previsión de un hecho lo que sirve de prueba de la existencia de una ley, sino que dsta, ya reconocida como verdadera, puede servir de fundamento a la admisibilidad de la previsión.

5. El ritmo y la previsión: la forma y su necesidad

Pero para no errar acerca del carácter de ley necesaria atribuido a la dialéctica, es decir, para no interpretarla en sentido fatalista, es necesario distinguir bien dos conceptos con frecuencia confundidos. He dicho que la dialéctica puede servir de "fundamento a la *admisibilidad* de una previsión", pero no he dicho que pueda servir para dar la "demostración de su *necesidad"*. Una cosa es la posibilidad futura de un hecho, otra cosa su inevitabilidad.

Si aseveramos la necesidad de una previsión, afirmamos que ese hecho y no otro debe cumplirse y de la manera que se ha previsto; y si esta necesidad la queremos deducir de una ley, afirmamos que en la ley formulada se dan todas las condiciones necesarias y suficientes para que *aquel* hecho se cumpla, sin posibilidad de eficaces contrastes, fatalmente, inevitablemente. De este modo se tendría el fatalismo dialdctico, la autocrítica de las cosas, la dialéctica actuando de partera de la historia, que del seno del pasado extrae el porvenir.

Ahora bien, es cierto que Engels ha sido muchas veces acusado de semejante concepción y que alguna vez se expresó de modo capaz de dar pretexto a la acusación;[24] pero no es menos cierto que la rechazó explícitamente cuando Dühring la dirigió a Marx y a él. Éstos no atribuyeron a la dialéctica semejante oficio de partera; el movimiento dialdctico no debe servir para demostrar la necesidad histórica de un *hecho* determinado;[25] sino que sólo después de haber probado que tal hecho es históricamente verdadero y necesario, es legítimo destacar que se cumple siguiendo el ritmo dialéctico.

Pero con esto, ¿se sustrae acaso a la dialéctica el carácter de ley necesaria? No, ciertamente; sólo es confirmado su carricter de ley formal, que no se refiere al contenido determinado de cada caso, y por eso no autoriza a fundar en ella previsiones de hechos concretos. "Se comprende por sí mismo —escribia Engels— que yo no digo nada positivo acerca del proceso *especifico* de desarrollo... hasta me contento con decir: negación de la negación.. . Cuando yo digo de todos estos procesos que son la negación de la negación, los abrazo todos con una sola ley de desarrollo, y con esto prescindo de las particularidades de cada proceso aislado."

Expresar, pues, la dialéctica como previsión fatalista de *un determinado* acontecimiento, significaría entrar en el contenido específico del desarrollo particular, transportar la ley del aspecto formal al material, convertir el ritmo en comadrón del proceso.[26] Y este fatalismo dialéctico no pertenece a Marx y a Engels que contra él introducen el voluntarismo en la visión de la historia, con la concepción de la *umwälzende Praxis.* La inversión de la *praxis* aplica a la historia la dialdctica de la necesidad, teorizada por Feuerbach. Esto significa que la relación entre las condiciones existentes y las aspiraciones y actividades humanas es una relación de oposición, por la cual del esfuerzo de la superación surge el proceso histórico. Sin esta oposición el proceso histórico no se cumpliría; donde la lucha falta, la historia muestra sus páginas en blanco.

Si, por ejemplo, de su condición de *Unmenschlichkeit* (inhumanidad) el proletariado no adquiriera (como a veces, al menos temporariamente, ocurre) la conciencia de la humanidad y la voluntad de realizarla, el proceso histórico —como Engels muestra en La *condición de las clases trabajadoras—*, se detendría en la adaptación resignada y pasiva. Por eso no basta la negación de la humanidad para dar la previsión de la fatalidad de la negación ulterior, si no ipterviene la energía viva de la voluntad consciente que sienta la *necesidad* de *superación*,[27] del mismo modo que no basta que la plantecilla *niegue* el grano para estar seguros de que la espiga llegará a negar la planta,

[24] Extraigo algunos ejemplos del capítulo sobre la *Negación de la negacidn* "la desigualdad llevada al extremo, se cambia en su contrario y se convierte en causa de igualdad"; 'la teoría igualitaria de Rousseau no habría surgido si la negación no la hubiera auxiliado como la, comadrona al *naciente"*.

[25] *"Es* pura suposición del señor Dühring el que Marx quiera que por la negacibn dialéctica nos dejemos persuadir de la necesidad de la comunidad de la tierra y del capital".

[26] Que algún seudomamista haya pretendido hacer esto no causa asombro. ¿No ha habido acaso evolucionistas que de la teoría de la evolución han querido extraer. por ejemplo, la previsión de las proporciones respectivas del cráneo y del cuerpo en el hombre del porvenir?

[27] Acerca de la propiedad privada (negación del comunismo primitivo) Engels asevera precisamente: "actualmente existe, con la urgencia de la necesidad, la *exigencia* de negarla"; y esto permite la previsión de la negación de la negación, para lo cual no valdría por sí sola la ley formal.

si no cooperan la vitalidad de esta planta y el concurso de las necesarias condiciones exteriores; y a éstas aún permanecen subordinadas, también en la uniformidad fundamental del ritmo, las infinitas variedades del proceso (lozanía y rapidez de la floración, vigor y dimensiones de la espiga, plenitud de la maduración de las semillas, etc.).

No basta que la dialéctica sea ley universal de los procesos no sólo para saber en qué precisas condiciones un proceso particular se cumplirá, pero ni siquiera para aseverar que cualquier proceso iniciado haya de cumplirse; infinidad de germenes son dispersados en la naturaleza, muchos procesos mentales o históricos pueden detenerse.[28] Pero *cuando* un proceso se cumple, su *forma* esencial reviste siempre, para Marx y Engels, el ritmo dialéctico; en este sentido la dialbctica es ley universal y necesaria. Necesaria, pero no fatal; porque es la *forma* y no la *determinante* de los procesos.

En la naturaleza como en la historia se puede admitir también la dispersión de infinitos procesos en germen o la detención momentánea o el relajamiento de muchos de ellos —al extremo de no consentir la legitimidad de previsiones que quieran fundarse sólo en la *forma* dialéctica—; pero la energía siempre viva de los seres y de la humanidad no puede consentir, según Engels, la existencia de un término que ponga fin a la historia y al ritmo de las negaciones. El voluntarismo que Engels sigue ve en la humanidad una entelequia que tiende a un desarrollo infinito: "el género humano en infinito progreso".

De suerte que cuando Hegel quiere ponerle término con la identidad estática de lo racional y de lo real en su sistema y en el Estado prusiano, Engels objeta: "para la dialtctica hegeliana la proposición de Hegel se vuelve su misma antítesis: todo lo que es real llega a ser con el tiempo irracional, y por eso está ya anticipadamente convicto de irreaildad; y todo lo que es racional está destinado a llegar a ser real, por más que pueda repugnar a la realidad existente".

Pero una afirmación tan terminante de la necesidad de que el ritmo dialéctico no cese nunca, {sería acaso compatible con el valor de simple generalización o tendencia que Engels hubiera atribuido a la dialéctica? Para Engels la realidad no puede ser más que movimiento y vida; y movimiento y vida son la dialéc-

28 "Yo niego un grano de cebada cuando lo muelo, un insecto cuando lo aplasto, una magnitud positiva cuando la tacho. (V. el cap. sobre *Negación* de *la* negación, del *Anti-Duhring.)*

tica en acción. No se podría hallar prueba más evidente del carácter de necesidad conferido por Engels a esta ley.

¿Pero cómo se demuestra esta necesidad si todos los casos aducidos por Engels son traídos a puro título de ejemplificación? ¿Cuál es la demostración decisiva que Engels ha querido dar de la dialéctica? Ya he aludido a ello: es esencialmente un análisis conceptual del movimiento y de la vida, en los que consiste la realidad natural e histórica, y más aún una demostración indirecta constituida por la crítica de la concepción metafísica propia del intelecto abstracto; es decir, por la demostración de que con ésta lo real es ininteligible, hasta llegar, con Zenón eleático, a la negación del movimiento y de toda la experiencia, que aparecen en sí mismos contradictorios. Esta demostración indirecta tiene alguna analogía con el criterio de verdad que Spencer quiso dar con la inconcebibilidad del contrario.

Traduzcamos ahora tal demostración de los términos negativos a los positivos, y la ininteligibilidad de lo real en la concepción metafísica se convertirá en la afirmación de que la dialéctica es forma y condicibn de la inteligibilidad de lo real. Esto quiso decir Engels; esto entendió Antonio Labriola; esto he querido demostrar yo.

V. EN TORNO A GRAMSCI Y A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS[1]

1. Relaciones con la tradición del marxismo italiano

Nicola Matteucci ha publicado, en el año 1953, un notable estudio sobre "La cultura italiana e il marxismo dal 1945 al 1951" (*Rivista di Filosofia*). Mostraba en él que la reciente literatura marxista italiana contrapone al marxismo dogmático (de tipo ruso) "un marxismo abierto..., que vuelve a considerar el antiguo problema, ya tratado por Mondolfo y explícitamente acometido por Gramsci, acerca de las relaciones entre la filosofía de la praxis y el materialismo dialéctico", y concluía de ello que es necesario "retomar, por sobre las harto inquietas radicalizaciones y las demasiado fáciles ortodoxias, el desarrollo real del pensamiento marxista italiano desde Labriola a Mondolfo y a Gramsci, insertado en un clima europeo de cultura, si de veras se quiere resolver el problema actual del significado y del valor del marxismo".

Al trazar una continuidad de desarrollo del marxismo italiano desde Antonio Labriola, esas afirmaciones plantean el problema de determinar con mayor precisión en qué aspectos debe reconocerse esa continuidad y en cuáles aparecen divergencias directrices. Matteucci mismo lo señala de paso, en una nota de su penetrante estudio sobre A. *Gramsci* e *la filosofia della praxis* (p. 139,) acerca de las relaciones de Gramsci con la tradición marxista italiana. Declara que "no obstante la semejanza con Mondolfo en la critica al determinismo y al voluntarismo, no obstante la velada critica de Gramsci al determinismo de Labriola, los *Quaderni* deben vincularse sobre todo con el pensamiento de Labriola. El mismo Gramsci, en efecto, declara que Labriola, al afirmar que la filosofía de la *praxis* es independiente de cualquier otra corriente filosófica y autosuficiente, fue el único que intentó construir cientificamente la filosofia de la *praxis* (véase Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, p. 79).

Conviene aclarar en seguida el significado de las afirmaciones de Gramsci relativas a Labriola, pues con ellas no quiere

[1] Publicado en la revista italiana *Critica sociale* (Milán, marzo-abril de 1955).

decir ciertamente que Labriola negara las relaciones históricas de la filosofía de Marx con la filosofía de Hegel o con la de Feuerbach (relaciones que tras él fueron indagadas por mí y por otros), sino que en el materialismo histórico Labriola vio y quiso mostrarnos la filosofía de la *praxis* como concepción original y autónoma de la realidad y de la historia, y no una subespecie o sección particular de una metafísica más vasta, sea la del materialismo o la del idealismo. Como Gramsci lo explica más extensamente en una nota,[2] el error en virtud del cual se busca una filosofía general que constituya la base de la filosofía de la *praxis*, se debe parcialmente al hecho de convertir los elementos de la cultura personal de Marx (cuyo estudio considera, sin embargo, necesario) en secciones constitutivas de la filosofía de la *praxis*, con lo que ésta queda reducida a otra filosofía, en lugar de reconocerse su originalidad autónoma. En la expresión corriente "materialismo histórico" se ha puesto así el acento (dice Gramsci) en el primero antes que en el segundo término. Pero no incurrió en esto Labriola, que reconstruyó esa doctrina como concepción de la realidad y de la historia, esto es, presisamente como "filosofía de la praxis".

Ahora bien, este punto de vista de Labriola es el mismo que yo adopté luego al negar el carácter materialista de la filosofía de Marx y al reconocer en ella una original *Weltanschauung*, antes que el puro canon metodológico de la historiografia, a que quería reducirla B. Croce. Por eso mismo siempre identifiqué esencialmente mi interpretación del materialismo histórico con la de Antonio Labriola, y procuré más bien depurarla de cualquier residuo de fatalismo determinista, que parecía conservar en expresiories como "la autocritica de las cosas". Por eso creo que no sin razón ha trazado Matteucci cierta línea de continuidad en el marxismo italiano "desde Labriola a Mondolfo y a Gramsci".

Pero debo apresurarme a aclarar que esta continuidad esencial, aunque sólo parcial, entre los varios momentos sucesivos del desarrollo del marxismo en Italia, no significa que yo haya ejercido influencia sobre Gramsci. Cierto es que tanto yo como él experimeritamos el fuerte influjo de Labriola; pero es bastante probable que Gramsci, aun conociendo —escasamente,

[2] Véase *Il materralismo storico e la filosofia di B. Croce*, pp. 158 s. Advierto que de aquí en adelante, al hacer citas de este libro, daré sólo la indicación de las páginas y agregaré el titulo sólo cuando me refiera a otros libros de Gramsci.

según parece— algunos de mis estudios sobre el marxismo, no haya sido influido por mi interpretación. Y esto me parece confirmado también por el hecho de que Gramsci, contrariamente a Sorel, no ve en mi estudio sobre Engels otra cosa que la oportunidad de realizar un examen separado del pensamiento de cada uno de "los dos fundadores de la filosofía de la praxis" (p. 79), y al sostener luego la necesidad de desarrollar la posición de Antonio Labriola, se limita a agregar: "los libros de R. Mondolfo no dan —por lo que recuerdo— un desarrollo coherente de ella" (p. 82).

Sin embargo, lo que interesa aquí no es la cuestión personal de una eventual influencia de mi parte (y menos aún el juicio formulado por Gramsci sobre mí), sino sólo la cuestión doctrinaria de la coincidencia o divergencia entre nuestras interpretaciones y orientaciones.

Precisamente como prueba de una afinidad parcial en las respectivas interpretaciones de la filosofía de la praxis conviene citar un síntoma significativo: el interés que Gramsci muestra en una nota sobre Alessandro *Levi* (p. 288) por la enunciación que este, en su estudio sobre Giuseppe Ferrari (Nuova *Rivista* Storica, 1931) hacía del "materialismo histórico rectamente entendido, es decir, no como mero economismo, sino como esa dialéctica real que comprende la historia superándola con la acción; y no separa historia y filosofía, sino que, al poner de nuevo a los hombres de pie, hace de éstos los artífices conscientes de la historia y no los juguetes de la fatalidad, por cuanto sus principios, esto es, sus ideales, chispas que se desprenden de las luchas sociales, son precisamente estímulo para esa praxis que se invierte por la acción de los hombres mismos ". Ahora bien, los lectores del inolvidable Levi saben perfectamente que éste dio a mi interpretación del materialismo histórico su más generosa y entusiasta adhesión, y no perdía ocasión de defenderla y reafirmarla. Es lo que hace en ese ensayo sobre Ferrari, en que se refiere también a mi escrito *Spirito* rivoluzionario e *senso storico,* que discute problemas que luego preocuparon a Gramsci.

Pero junto a los puntos de afinidad, no pueden pasarse por alto otros de profunda divergencia; por eso me parece útil un examen de algunos aspectos esenciales de las concepciones de Gramsci, a fin de aclarar en qué puntos coincidimos y en cuáles no en nuestras respectivas concepciones de la filosofía de la praxis.

2. La crítica del determinismo materialista

Parto de la distinción que hace Matteucci en su libro sobre Gramsci (p. 8) de tres corrientes interpretativas del materialismo histórico: "Unos confían el advenimiento de la sociedad socialista a la catástrofe final, necesaria y automática, de la economía capitalista; otros, al mito de la huelga general; otros, a la función del Partido, vanguardia consciente de la clase obrera que... uniendo la potericia teórica y la experiencia práctica organizadora... puede instaurar la sociedad socialista en el país donde el eslabón de la cadena del imperialismo es más débil." De estas tres interpretaciones, advierte Matteucci, Gramsci critica a fondo las dos primeras: "el materialismo vulgar, y en particular el de Bujarin, y la teoría de la espontaneidad revolucionaria presentada en las Consideraciones sobre *la* violencia de Sorel", y acoge en cambio la tercera, que es la de Lenin y Stalin,[3] dando, como ellos, importancia esencial al concepto de *hegemonía.*

Fundándonos en esta distinción, podríamos repetir lo ya recordado de Matteucci, esto es, que hay una convergencia entre Gramsci y yo en la parte crítica (oposición común al determinismo materialista y catastrófico y al voluntarismo de la espontaneidad y del mito revolucionario), y agregar que la divergencia se manifiesta luego en la opuesta actitud que adoptamos ante la tercera corriente indicada. Pero sería erróneo concluir por ello que coincidimos sólo en la parte negativa, en la refutación crítica de otras interpretaciones, y que divergimos en la parte positiva de la respectiva convicción teórica, de la que depende también el programa práctico, ya que en ambos la polémica y la refutación de las concepciones rechazadas deriva de una misma exigencia y finalidad teórica positiva, que es la reivindicación de la filosofía de la praxis.

En general, puede decirse que en toda discusión teórica el momento negativo, el momento de la refutación y repudio de las concepciones ajenas, implica como fundamento y punto de partida un momento positivo, de afirmación y defensa de una concepción propia; y no puede darse coincidencia esencial entre diversos autores, en las críticas que hacen contra teorías ajenas, si no hay una coincidencia, siquiera parcial, en el punto de vista desde el cual proceden.

3 Véase Stalin, *Cuestiones del leninismo,* Moscú, 1948, p. 24.

En este caso la coincidencia consiste justamente en un elemento fundamental, que es la afirmación de la filosofía de la *praxis*, cuya necesidad para el socialismo sostuve hace más de cuarenta años,[4] oponiéndola igualmente al determinismo fatalista del materialismo y a la "voluntad de creer" del sindicalismo soreliano. Y es notable el hecho de que entonces yo reprochara ya a las concepciones criticadas ese mismo defecto: la formación en las masas de una preparación espiritual netamente contraria a la pertinente, que es lo mismo que Gramsci reprocha al determinismo fatalista y mecanicista, aunque le reconoce cierta razón y función inicial y provisional.

"Cuando —dice— no se tiene la iniciativa en la lucha, y ésta concluye entonces por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se vuelve una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. Estoy momentáneamente derrotado, pero la fuerza de las cosas trabaja para mi a la larga, etc." "Pero a pesar de que en este caso, agrega Gramsci, el fatalismo no es más que el disfraz adoptado por los débiles, de una voluntad activa y real, ... es preciso siempre demostrar la futilidad del determinismo mecánico, que es explicable como filosofía ingenua de la masa, ... pero se convierte en causa de pasividad, de estúpida autosuficiencia, cuando es asumido como filosofía reflexiva y coherente por los intelectuales" (p. 13 *s.).*

Este juicio final, que podemos aceptar plenamente, invalida, por cierto, la anterior admisión de una utilidad temporaria e inicial del fatalismo mecanicista. Por sí mismo, éste nunca puede ser estímulo de una acción de lucha, sino sólo causa de inercia y de espera pasiva. Carece de valor la comparación que hace Gramsci (p. 15) con el calvinismo y "su férrea concepción de la predestinación". Ésta pudo, como dice Gramsci, determinar "una vasta expansión del espíritu de iniciativa", únicamente en cuanto significaba, para cada hombre, no sólo una predestinación para el futuro allende (a la salvación o la condenación eterna), sino también para el presente aquende, en la vida terrena: predestinación, pues, a una actividad conforme con la vocación infundida por Dios y con la posición en la cual Él colocó a cada persona, fijándole una misión, es decir, ordenándole lo que debe hacer y confiándole todos los bienes como un depósito del cual a la postre tendrá que dar cuenta. Ahora bien, esta idea de una predestinación que debe verificarse en el espíritu y en la actividad de cada individuo, es algo harto diferente de la concepción de un fatalismo que se supone destinado a realizarse en las cosas por si mismo, independienteinente de la voluntad y la acción del hombre.

[4] Véanse, además del *Materialismo storico in F. Engels,* mis artículos sobre "Socialismo e filosofia", publicados en 1912 en *Unità* de Salvemini, *y* reproducidos más tarde en *Sulle orme di Marx.*

Semejante fatalismo nunca puede ser preparación espiritual útil para una acción histórica transformadora o revolucionaria, sino sólo —como dice justamente Gramsci— "causa de pasividad, de estúpida autosuficiencia, y eso sin esperar a que el subalterno se haya vuelto dirigente y responsable" (*loc.* cit.).

El concepto positivo que está en la base de esta critica consiste, pues, en que una teoria, que pretende ser no sólo interpretación de un proceso histórico en marcha, sino además inspiración orientadora de lucha y arma de conquista, debe constituir una preparación espiritual conforme, y no contraria, a la lucha misma y a sus finalidades. Con esto se reconoce a la orientación de las conciencias y de las voluntades una función de importancia esencial en el proceso histórico. Aqui me parece poder afirmar que existe una coincidencia teórica fundamental entre Gramsci y yo; y hasta agregaría que la divergencia ulterior que aparece en los respectivos programas políticos, depende (como veremos más adelante) de una contradicción en la cual incurre luego Gramsci respecto de este principio básico de la filosofía de la *praxis.*

3. El materialismo de los "ortodoxos" y la filosofía de la praxis

Establezcamos mientras tanto que para Gramsci, como bien dice Matteucci (*op. cit.,* p. 37), "el momento esencial del devenir" era "la actividad concreta del hombre, o, según la definición marxista, de la subversión de la *praxis...* Su filosoffa es desde luego la teorización de este momento". Y creo que el mismo Matteucci supone con razón que la preferencia que manifiestan los cuadernos de Gramsci por la expresión "filosofía de la *praxis*", en lugar de "materialismo histórico", no se debe tanto, como para otras expresiones, a la necesidad de eludir las sospechas de la censura carcelaria (sobre la cual llama la atención el editor de sus notas), como al hecho de que la

segunda expresión estaba "demasiado ligada a una concepción determinista inferior del marxismo".

Justamente Gramsci ataca esa concepción hasta en el mismo Croce, cuya interpretación del materialismo histórico como puro canon metodológico de investigación historiográfica, significaba precisamente reducirlo a mero economismo histórico. Gramsci la ataca (véase p. 191) como incomprensión por parte de Croce, debida al "prejuicio especulativo que lo enceguece" (ya que no parece afirmar en su propio nombre la hipótesis de una "treta polémica" que empleara Croce para hacerse más fácil la refutación). Pero si frente al Croce antimarxista le urgía refutar filosóficamente esa arbitraria reducción, y revelar la deuda que el historicismo croceano tenia con la filosofía marxista de la *praxis* por las fecundas sugestiones que había extraído de ella, no menos le importaba política y prácticamente, combatir la interpretación materialista del marxismo en aquellos que se presentaban como secuaces y expositores ortodoxos de tal teoría, especialmente Bujarin con su libro ***La teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista*** (1921).

"Los llamados ortodoxos -escribe Gramsci—, preocupados por hallar una filosofía que fuera, de acuerdo con su limitado punto de vista, más comprensiva que una ***simple*** interpretación ***de*** la historia, creyeron que eran ortodoxos cuando la identificaban fundamentalmente con el materialismo tradicional" (p. 81). Este recurrir al materialismo se explicaría, según Gramsci, por el hecho de que "la tendencia ortodoxa estaba en pugna con la ideologia más difundida en las masas populares, el trascendentalismo religioso, y creía poder superarlo sólo mediante el más crudo y vulgar materialismo, que era él mismo una estratificación no indiferente del sentido común, mantenida viva... por la misma religión, que en el pueblo tiene una expresión trivial y baja, supersticiosa y de brujería, expresión en la que la materia tiene no escasa función" (p. 82).

Es decir, el materialismo de los ortodoxos encontraría cómodo apoyarse en el sentido común de las masas incultas e inclinadas a concepciones materialistas, en lugar de partir precisamente de una crítica de la filosofía del sentido común, "concepción disgregada, incoherente, inconsecuente, conforme con la posición social y cultural de las multitudes" (pp. 119 *s.).* "El ambiente ineducado y tosco dominó al educador" (p. 133), y en esta entrega al ambiente se demuestra la inferioridad intelectual, cultural y moral respecto de la tarea asumida, es decir,

la limitación o incapacidad filosófica que caracteriza a los ***ortodoxos*** del tipo de Bujarin.[5]

Pero su pretendida ***ortodoxia*** no se funda sólo en la ya indicada sumisión al ambiente inculto, es decir, en el hecho de que "políticamente la concepción materialista está próxima al pueblo, al sentido común" (p. 87), pues la misma limitación mental que produce semejante sumisión determina también el apego a la letra de muchas expresiones marxengelsianas, cuyo espíritu no saben interpretar los ***ortodoxos.*** Es sabido que Marx y Engels, éste en mayor grado, se complacieron en coquetear (*kokettieren*) no sólo con las fórmulas de la dialéctica hegeliana, sino también con las expresiones del materialismo. Por eso los ***ortodoxos*** creen que lo son si toman literalmente esas expresiones y se declaran materialistas en el sentido metafísico y tradicional de la palabra. .

En cambio, Gramsci advierte claramente que esas expresiones han de entenderse en sentido critico. Cuando cita el pasaje de ***La sagrada familia*** sobre el materialismo francés del siglo XVIII, en el cual Marx presenta la propia concepción como "el materialismo perfeccionado por el trabajo de la misma filosofía especulativa y fundido con el humanismo", Gramsci comenta: "La verdad es que con estos perfeccionamientos del viejo materialismo queda sólo el realismo filosófico" (p. 43). Y al criticar a Bujarin "por haber presentado la concepción subjetivista tal como surge de la crítica del sentido común, y por haber acogido la concepción de la realidad objetiva del mundo exterior en su forma más trivial y acrítica" (p. 141), Gramsci recuerda la formulación de Engels —"la materialidad del mundo está demostrada por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales"—, que vincula el reconocimiento de la realidad objetiva de la naturaleza con la actividad experimental de los hombres de ciencia, pensadores y obreros al mismo tiempo, "cuyo pensar está continuamente verificado por la práctica y viceversa, hasta que se forma la unidad perfecta de teoría y práctica" (p. 193). Así, "objetivo" puede corresponder *a* "históricamente subjetivo", y significar "universal subjetivo" (p. 142); y la objetividad ya no es concebida en términos de filosofía materialista, sino de filosofia de la ***praxis.***

5 Y aún podría agregarse (remitiendo al lector para la demostración al estudio de Annibale Pastore, La *filosofia* di *Lenin,* Milán, 1946) que análoga incapacidad filosófica se manifiesta también en *Materialismo* y *empiriocriticismo,* de Lenin.

Dado ese reconocimiento del carácter y de la importancia del experimento para la concepción de la realidad, sorprende que Gramsci, cuando ataca —justamente— la reducción que hace Bujarin de los progresos de las ciencias al desarrollo de los instrumentos científicos, llegue al punto de rechazar radicalmente la conexión entre ambos procesos, como si admitir una relación entre ellos significara reducir, como hace Loiia, las "fuerzas de produccibn" al "instrumento técnico" (p. 152 *s.).* Es cierto, dice, que todo eso "es una desviación infantil de la filosofía de la ***praxis,*** determinada por la convicción barroca de que cuanto más se recurre a los objetos ***materiales*** tanto más ortodoxo se es" (p. 156). Aquí, por reacción ante el simplismo de Bujarin, se cae en un simplismo opuesto, sin tener en cuenta el hecho de que los instrumentos técnicos y científicos no son objetos materiales que existan por sí mismos, sino creaciones del hombre y del científico, que permiten precisamente efectuar el trabajo creador y el experimento para conocer la realidad natural y dominarla. Pertenecen, por lo tanto, intrínsecamente, a la historia misma del progreso espiritual y científico de la humanidad.

Basta pensar en la detención de ese progreso en la antigüedad y en su vigorosa renovación desde Galileo en adelante, debida la primera al ciego desprecio y la segunda a la lúcida comprensión del valor científico de los instrumentos de investigación y de experimentación. Gramsci observa que el afirmar la importancia de los instrumentos nos llevaría a decir, como consecuencia, que la matemática pura, que no posee instrumentos propios, no podría desarrollarse. Semejante observación no tiene én cüenta el hecho histórico de que, al repudiar el ***método mecánico*** para el descubrimiento y deniostración de los teoremas geométrico contra las propuestas y la insistencia de Arquímedes, los matemáticos alejandrinos —inhibidos por el ***blocage mental*** antimaterialista del platonismo—, cerraron a la antigua matemática toda una esfera de conquista, abierta, en cambio, por la matemática renacentista y moderna, que superó ese prejuicio.

Debe, pues, combatirse el simplismo de los ortodoxos, no oponiéndoles un simplismo contrario, sino la total plenitud de la filosofía de la ***praxis*** y la dialéctica de su proceso de inversión. Por un lado, ésta excluye toda determinación de un momento (estructura), que seria siempre la causa y la realidad verdadera, frente a todos los demás (superestructuras), que serían siempre sólo efectos y apariencias; y, por otra parte, afirma la constante interdependencia y el continuo intercambio de acción entre todos los momentos del proceso histórico. Tal es, sin duda alguna, la convicción y la exigencia profunda del propio Gramsci, que sólo de vez en cuando (como en el caso indicado y como por lo demás suele ocurrirle un poco a todos) puede caer en alguna contradicción, en el esfuerzo mismo por oponerse a las contradicciones de los demás.

Pero su rechazo del concepto de materia, que los ***ortodoxos*** toman del materialismo vulgar ("que diviniza una materia hipostática" [p. 164], la cual "no puede no ser eterna y absoluta" [p. 95]) se inspira en la filosofía de la ***praxis*** y en su historicismo, para el cual "lo objetivo" corresponde a "lo históricamente. subjetivo" (p. 142). Y así el concepto mismo de realidad ***material*** se convierte en concepto de lo que es históricamente operante, de suerte que Gramsci puede repetir con Marx que una ideología que arraiga en la conciencia y en la voluntad de la masa se convierte en una "fuerza material" (p. 49), y que, si la filosofía es el arma espiritual del proletariado, éste es "el arma material" de la filosofía. De manera que siempre, y en todos los aspectos, la crítica del materialismo es, en Gramsci, reivindicación de la filosofía de la ***praxis:*** para él, la verdadera ortodoxia no está en la profesión del materialismo o de otra orientación extraña, sino únicamente en el reconocimiento de la filosofía de la ***praxis*** como concepción que "se basta a sí misma, que contiene en si. . . los elementos fundamentales para construir una. . . concepción integral del mundo. . ., para convertirse en una total, integral civilización" (p. 157).

4. EL VOLUNTARISMO SORELIANO. LA ACCIÓN CONSTRUCTIVA Y LA MADUREZ HISTÓRICA

La crítica del materialismo de los presuntos ortodoxos es, pues, un retorno al marxismo genuino, inspirado en el concepto de que la filosofía que pretenda ser el arma espiritual del proletariado debe orientarlo y prepararlo para el cumplimiento de su misión libertadora. Esta misma exigencia inspira también la oposición de Gramsci al voluntarismo puro de Sorel, al que reconoce, sin embargo, el mérito de haber intentado, en su teoría de los ***mitos,*** "reducir a lenguaje científico la concepción de las ideologías de la filosofía de la ***praxis,*** vista a través del revisionismo de Croce", y haber "trabajado sobre la realidad efectiva", aún no sobrepasada, de la acción sindical del proletariado. Pero

si bien el *mito* soreliano (la huelga general) tenía su máxima expresión en la acción práctica del sindicato y en una voluntad colectiva ya operante", Gramsci le objeta que el fin que esa voluntad se propone, esto es, la huelga general, es "una actividad pasiva de carácter negativo y preliminar. . . , que no prevé una propia fase activa y reconstructiva". y que, antes bien, considera utópico y reaccionario todo plan constructivo preestablecido. Por eso opone al carácter negativo del sindicalismo la exigencia positiva de la construcción: '¿Puede un mito no ser coristructivo? ¿Puede imaginarse que sea realizndor un instrunierito que deja la voluntad colectiva en su fase primitiva y elemental del mero formarse por *escisión,* aunque sea con violencia, esto es, destruyendo las relaciones morales y jurídicas existentes?" ¿No ocurrirá más bien que, una vez cumplida la fase negativa y destructiva, esa voluntad colectiva, falta de un común programa de reconstrucción que la mantenga unida en la acción positiva, se disipe "en infinitas voluntades individuales, que siguen direcciones diferentes y opuestas"? (Véase *Note sul Machiavelli,* pp. 4 *ss.*).

En realidad, Gramici no habla dc un *programa* reconstructivo concebido y querido unitariamente por la masa del proletariado, y que en el curso de la luclia lo incite y lo dirija a una acción solidaria de conquista y de preparación de la nueva sociedad: más bien que de la formación, educación progresiva y ejercicio de la voluntad colectiva de la clase. Gramsci se preocupa de la existencia y la actuación de un núcleo directivo consciente y enérgico, esto es, de un *partido* que, "en virtud de un plan realista, guíe y organice dinámicamente" a la clase proletaria (véase Matteucci, *op. cit.,* p. 70). La conciencia y voluntad constructiva cuya exigencia Gramsci siente y afirma, es la de una minoría resuelta, de una *élite* política dirigente del tipo jacobino francés o bolchevique ruso, no la de la colectividad del proletariado. Es éste un punto de divergencia entre su concepción y la mía, lo que no quita, sin embargo, la coincidencia de nuestras críticas al carácter negativo del mito soreliano (y de toda concepcibn catastrófica) que falta a la exigencia histórica de educar positivamente la voluntad y la acción del proletariado para la obra de construcción de la sociedad futura. Detrás del abandono del proceso reconstructivo "al impulso de la *espontaneidad",* ambos vemos ocultarse el supuesto de "un puro mecanismo y un máximo determinismo", que debería producir la confluencia de los impulsos individuales espontáneos en un único fin y resultado: con lo cual el voluntarismo del *mito* se convierte también en un "materialismo absoluto" *(loc. cit.).*

Acaso podría agregarse que también Gramsci parece pensar que, si en la clase proletaria se manifiesta histbricamente sólo una voluntad y una acción negativas, desprovistas de un programa positivo y de una acción creadora, ello significa que las condiciones en las cuales se forman la conciencia y las exigencias y se ejercita la acción de la clase, no están maduras aún para la transformación social. Tal la idea que parece desprenderse de las repetidas apelaciones de Gramsci a "las dos proposiciones del prefacio a la *Crítica de la economía política: 1)* La humanidad se propone sólo aquellos problemas que puede resolver.. . ; el problema mismo sólo surge donde las condiciones materiales de su resolución ya existen o por lo menos están en el proceso de su devenir; 2) una formación social no perece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que puede contener, y nuevas y superiores relaciones de producción hayan tomado su puesto, y antes de que las condiciones materiales de existencia de estas últimas se hayan incubado en el seno mismo de la vieja sociedad" (pp. 129 *ss.*).

La repetida apelación a estos dos principios de madurez histórica, que para Gramsci son esenciales para "la fijación del punto catártico", que "se convierte así en el punto inicial de toda la filosofía de la *praxis"* (p. 40), demuestra sin duda que también él reconoce y acepta el carácter *critico-práctico* de la doctrina marxista; por lo tanto, puede verse en esto el indicio de una latente e inconsciente disensión de Gramsci respecto de la teoría y de la acción del bolchevismo ruso, teoría y acción que se desarrollaron en evidente conflicto con esos principios y que se hallan sintetizadas en la fórmula ya citada de Stalin *(Cuestiones del leninismo,* p. 24), que atribuye a la fuerza de la organización política la capacidad de instaurar el socialismo allí donde se verifique la condición, puramente negativa, de la mayor debilidad en el eslabón del imperialismo capitalista.

Pero frente al indicado defecto de orientación constructiva en las masas proletarias, signo y prueba de la inmadurez de las condiciones históricas, Gramsci recurre, con el bolchevismo ruso, a la intervención del *partido* o *élite* de dirigentes; con lo cual la afirmación de otra voluntad creadora resuelta y férrea (pero de minorías) debe suplir la ausencia o deficiencia de la voluntad de clase, en cuya espontaneidad improvisadora confiaba Sorel. Es claro, sin embargo, que este recurrir a la intervención del Par-

tido, como *deus ex machina*, que se sustituye y se sobrepone a la masa incoherente y disgregada, significa abandonar la exigencia del "punto catártico", no obstante haberlo declarado "punto de partida de toda la filosofia de la *praxis*".

5. La subversión de la "praxis". Historicismo y revolucionarismo

Ahora bien, Gramsci dice que en la filosofía de la *praxis* "la precedencia pasa a la práctica, a la historia de los cambios de las relaciones sociales, de las cuales precisamente (y, por lo tanto, en última instancia, de la economía) surgen o se presentan los problemas que el filósofo se propone y elabora" (p. 233). Pues bien, este concepto de la *historicidad* de la filosofía (y luego de la política, con la cual Gramsci identifica la filosofía) supone que la voluntad y la acción de transformación revolucionaria tienen que surgir de las condiciones históricas mismas y, por lo tanto, ser propias de toda la masa interesada y no de una pequeña minoría (partido, *élite)*, que es la única que ve, en medio de iina colectividad aún ciega. "Una filosofía —dice— es *histórica* en cuanto se difunde, en cuanto se convierte en la concepción de la realidad propia de una masa social" (p. 233). Pero esto no ocurre realmente sino en el "punto catártico", con la maduración de las condiciones históricas, que no puede, como cultivo de invernadero, producirse artificialmente por obra de un partido que quiera forzar la evolución de la realidad. El Partido no logrará sobrepasar de un salto la forma social que no ha llegado aún a la madurez de su desarrollo (cosa que ocurre precisamente con el bolchevismo ruso, obligado a desarrollar un capitalismo de Estado bien diferente de una instauración de socialismo), y deberá imponer con la fuerza la constitución social creada por él, diversa de las aspiraciones espontáneas de las masas, y defender con todos los rigores de la censura las concepciones *ortodoxas* contra cualquier brote de *herejías.* Semejante proceso es muy diferente de ese "paso de toda *contemplación* a la *acción,* de toda filosofía a la acción política que dependa de aquélla", del cual, sin embargo, habla Gramsci, considerando que es el mismo sujeto colectivo que profesa una filosofía el que la traduce en acción. "Es el punto —dice— en el cual la concepción del mundo, la contemplación, la filosofia, se vuelven *reales,* porque tienden a modificar el mundo, a invertir la *praxis.* Por eso se puede decir que éste es el nexo central de la filosofía

de la *praxis,* el punto en el cual se actualiza, vive históricamente, es decir, socialmente, no sólo en las cabezas individuales, cesa de ser *arbitraria* y se vuelve necesaria, racional, real" (p. 41).

Esta formulación tiene el mérito de presentar la conversión de la filosofía en actuación histórica como obra del mismo sujeto colectivo, es decir, de la misma masa o clase social que extrae de su propia conciencia esa filosofía y se adhiere a ella con todo su espíritu. Pero a esta formulación hay que hacer un reparo. que corresponde a esa especie de distinción o separación cronológica de un momento primero (teoría) y de un momento segundo (acción). La filosofia de la *praxis* es, como repetidamente afirma Gramsci, afirmación de una unidad de teoría y práctica, por la cual la misma formación de las concepciones teóricas se produce a través de la acción histórica, así como ésta se desarrolla en la luz y por la luz de las orientaciones espirituales. Precisamente en este sentido el propio Gramsci sostiene la identidad de filosofía e historia: "La única filosofía es la historia en acción, esto es, la vida misma" (p. 32).

Trátase de un continuo intercambio de acciones recíprocas: la inversión de la *praxis* significa precisamente la unidad de la vida y del desarrollo en una solidaridad y reciprocidad incesante de influencias entre todos los elementos, los aspectos, las formas de la vida social histórica. En este sentido de reciprocidad debe entenderse también la relación entre la estructura y las superestructuras. En la filosofia de la *praxis* esto no significa, como muestra muy bien el mismo Gramsci en oposición a Croce, un retorno a un "dios oculto".[6] "La afirmación de Croce de que la filosofía de la *praxis separa* la estructura de las superestructuras, volviendo así a poner en vigor el dualismo teológico y postulando un *dios ignoto-estructura,* no es exacta... No es cierto que la filosofía de la *praxis separe* la estructura de las superes-

[6] Esto ocurre, en cambio, en la deformación materialista y dogmática del marxismo que hacen los *ortodoxos* del tipo de Bujarin, en cuya doctrina, según observa Gramsci, "la ley de causalidad, la búsqueda de la regularidad, normalidad y uniformidad, suitituyen a la dialéctica histórica. Pero, ¿cómo puede, de este modo de concebir, deducirse la superación, la *inversidn* de la *praxis?* El efecto, mecánicamente, nunca puede superar la causa o el sistema de causas; por lo tanto, no puede haber otro desarrollo que aquel, chato y vulgar, del evolucionismo" (p. 134). Compárense estas criticas con aquellas dirigidas por Engels a los incapaces de comprender la dialéctica, que siempre ponen en una parte la causa y en la otra el efecto, sin darse cuenta de su reciprocidad. Véase el estudio precedentemente mencionado sobre el *Material. histór.* en *F. Engels.*

tructuras; al contrario, concibe su desarrollo como íntimamente conexo y necesariamente interrelativo y recíproco... ¿Acaso la estructura está concebida como algo inmóvil y absoluto y no como la realidad misma en movimiento? Y la afirmación de las *Tesis sobre Feuerbach:* "el *educador debe ser educado"*, ¿no establece una relación necesaria de reacción activa del hombre sobre la estructura, afirmando la unidad del proceso de lo real? El concepto de *bloque histórico* construido por Sorel aprehendía precisamente esta unidad sostenida por la filosofía de la *praxis"* (pp. 230 *s.*).

En esta concepción de bloque histórico, es decir, de la unidad de estructura y superestructuras, de teoría y práctica, de historia y filosofía en el proceso dialéctico de su desarrollo (que es concepto gcnuiriamente marxista, como creo haberlo dociimentado en mis estudios sobre Engels y sobre Marx) aparece también el problema de la relación entre revolucionarismo e historicismo, propuesto especialmente por las *Glosas a Feuerbach* de Marx y discutido por mí en *Spirito rivoluzionario e senso storico* (1917).[7] También en Gramsci este problema se plantea con la XI tesis marxista sobre Feuerbach y con la proposición de que el movimiento proletario es el heredero de la filosofia clásica alemana; pero tambitn se entreteje con él la relación con la concepción de Croce acerca de la contemporaneidad de la historia y con la interpretación que el mismo Croce da de la afirmación relativa al proletariado como heredero de la filosofía clásica: heredero, dice Croce, que no continuaría ya la obra del predecesor, sino que emprendería otra, de naturaleza diferente y contraria.

A ello objeta Gramsci que aquella proposición más bien "significa que el *heredero* continúa al predecesor, pero lo continúa *prácticamente,* puesto que ha deducido de la mera contemplación una voluntad activa, transformadora del mundo, y en esta actividad práctica está contenido también el *conocimiento,* que sólo en la actividad práctica es *conocimiento real* y no *escolasticismo"* (p. 132). Para Croce, pues, el revoluciorιarismo (que repudia como tal) significa voluntad de ruptura con el pasado y por eso negación de continuidad; y existe más bien una antítesis entre la omnicomprensividad del juicio histórico y la necesaria particularidad y estrechez de la acción (véase *La storia come pensiero e come azione,* pp. 174 *ss.*). Para Gramsci, en cam-

7 Traducido al castellano: *Espíritu revolucionario* y *conciencia histórica,* Ediciones Populares Argentinas, Buenos Aires, 1955.

bio, la comprensión de la historia, intrínseca en la filosofia de la *praxis,* exige "la plena conciencia de las contradicciones, en la cual el mismo filósofo, entendido individualmente o como un grupo social entero, no sólo comprende las contradicciones, sino que se coloca a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y, por lo tanto, de acción" (pp. 93 *s.).*

Dicho en otros términos, la conciencia revolucionaria responde a la exigencia de incluir en la historia, junto con los elementos positivos, aun los negativos que se plantean como problemas que reclaman solución. Así (comenta justamente Matteucci, *op, cit.,* p. 99) "la comprobación de ser un elemento de la contradicción es tambitn la aceptación de la historicidad concreta, del verdadero presente, historicidad y presente definible y pensables sólo en la contradicción. Por eso uno de sus momentos puede ser elevado a principio de conocimiento y, por tanto, de acción, universal y particular al mismo tiempo, tanto el conocimiento como la acción. Aun partiendo de la tesis, ambos deben darse cuenta también de la antítesis, porque sin ésta aquélla no existe: la individualidad o particularidad de lo finito es así pensable sólo en la universalidad de la contradicción".

De modo que, contrariamente a lo que aseveró Giuseppe Ferrari en su *Corso sugli scrittori politici italiani* (Milán, 1862, pp. 226 s.), "el revolucionario puede y debe ser historiador"; es más, según el concepto marxista, es el único historiador verdadero, el que comprende realmente la historia en su proceso, puesto que es actor y factor de ella. Análogamente, Gramsci afirma que "si el escribir historia significa hacer historia del presente", obra de verdadero historiador será aquella "que en el presente ayude a las fuerzas en desarrollo a hacerse más conscientes de si mismas y, por lo tanto, más concretamente activas y eficaces" *(Il Risorgimento,* p. 63).

6. La partidariedad y las exigencias de comprensión y discusión libre

Pero esto no significa una adhesión esencial de Gramsci a esa exigencia, tipicamente soviktica, de la *partidariedad,* que según la expresión original de Lenin, consiste en abandonar todo punto de vista neutral y objetivo y colocarse siempre "directa y

abiertamente en la posición de un determinado grupo social".[8] Esta *partidariedad* vuelve a afirmar un punto de vista que un siglo antes había teorizado Feuerbach: "La humanidad, si quiere fundar una era nueva, debe romper totalmente con el pasado... Debe ser, pues, injusta, parcial: la justicia es un acto de critica, pero nunca desemboca en la acción; no puede sino sucederle". (Véase mi *Espíritu revolucionario* y *conciencia histórica,* ya citado.) Esto significa que en la oposición entre tesis y antítesis, los revolucionarios deben reconocer y justificar uno solo de los términos: con lo cual en ellos se destruye la misma conciencia de la contradicción, que puede fundarse únicamente en la comprensión de ambos términos, y se destruye, por lo tanto, toda comprensión de la historia. Por eso en este punto Marx se opuso inmediatamente a Feuerbach.

La partidariedad no es sino una forma y un aspecto particular de ese dogmatismo que, en el campo de la historia como en el de la ciencia, afirma rígidamente las exigencias de la *ortodoxia* contra todas las *herejías*, sobre las cuales ejerce la represión más despiadada, llegando hasta la supresión de sus adeptos. Contra esta ortodoxia ciega e intolerante, propia de los Zdanov y de sus compañeros, se levanta Gramsci repetidamente, con iluminada visión y elevadas expresiones. Merecen citarse por entero dos pasajes singularmente significativos.

1) La nota sobre *La discussione scientifica.* "En el planteamiento de los problemas histórico-críticos no hay que concebir la discusión científica como un proceso judicial, en el cual hay un acusado y un procurador fiscal, que por la obligación de su oficio tiene que demostrar que el acusado es culpable y merece ser quitado de la circulación. En las discusiones científicas, puesto que se supone que el interés consiste en la búsqueda de la verdad y el progreso de la ciencia, se demuestra más *adelantado* aquel que se sitúa en el punto de vista de que el adversario puede expresar una exigencia que debe incorporarse, aunque sea como un momento subordinado, a su propia construcción. Comprender y valorar de manera realista la posición y las razones del adversario (y a veces es adversario todo el pensamiento pasado), significa precisamente haberse liberado de la prisión de las ideologías (entendidas en sentido peyorativo, que es el del ciego fanatismo ideológico), esto es, colocarse en un punto de vista *critico,* el único fecundo en la investigación científica" (p. 21).

[8] Véanse en Matteucci, *op. cit.*, pág. 100, las citas de Lenin, Lukács, etc.

Se habla aquí de teoría, de ciencia, de filosofía; pero a esta nota sigue inmediatamente otra sobre *filosofía e historia,* donde se proclama la identidad e inseparabilidad de ambas, que en toda época histórica (y, por lo tanto, también en el curso de su desarrollo) "forman un bloque", de modo que todo cuanto se ha afirmado acerca de la ciencia y de la teoría se aplica asimismo al proceso histórico en general.

2) Un pasaje de la nota *Sul concetto di scienza,* que se refiere a la posibilidad que todos tienen (el individuo o la colectividad) de errar y, por lo tanto, a la obligación moral e histórica de hacer justicia a la parte adversaria y a sus razones: "Más aún: *es preciso ser justo con los adversarios*, en el sentido de que hay que procurar comprender lo que realmente han querido decir y no aferrarse maliciosamente a los significados superficiales e inmediatos de sus expresiones. Esto debe decirse si el fin que uno se propone es elevar el tono y el nivel intelectual de los propios adeptos, y no el inmediato de crear un desierto en torno a sí, por cualquier medio y de cualquier manera. Hay que colocarse en el punto de vista siguiente: que el adepto deba discutir y sostener su propio punto de vista con adversarios capaces e inteligentes, y no sólo con personas toscas y no preparadas que se convencen por vía de la *autoridad* o por vía *correccional.* La posibilidad de errar debe afirmarse y justificarse sin que ello signifique un abandono de nuestra propia concepción, porque lo que importa no es la opinión de Fulano, Mengano o Zutano, sino ese conjunto de opiniones que se han hecho colectivas, que se han convertido en un elemento y una fuerza social. Éstas son las que deben refutarse en sus exponentes teóricos más representativos y dignos de respeto, sea por la elevación de su pensamiento, sea también por su *desinterés inmediato,* sin creer que con ello se ha *destruido* el elemento *y* la fuerza social correspondiente (lo cual sería puro racionalismo iluminista), sino pensando que así se ha contribuido. *1)* a sostener y reforzar el espíritu de distinción y de escisión en nuestro propio partido; 2) a crear el terreno adecuado para que nuestra propia parte absorba y vivifique su propia doctrina original correspondiente a sus propias condiciones de vida" (p. 137).[9]

[9] **En otro pasaje, Gramsci afirma (pp. 18 s.) la exigencia de la libertad de la ciencia: "Parece necesario que el trabajo de búsqueda de nuevas verdades y de formulaciones mejores, más coherentes y claras de las verdades mismas, sea dejado a la iniciativa libre de los hombres de ciencia individuales, aun cuando éstos continuamente vuelvan a poner en discusión los mis-**

Para Gramsci, pues, la discusión libre y sincera con los adversarios, que haga justicia a las razones de éstos, redunda en interts (iluminado) de la misma clase y del mismo partido revolucionario, porque sólo el conocimiento genuino y sereno de los puntos de vista contrarios hace posible y fecunda la discusión, esto es, eleva espiritualmente a los propios secuaces y les confiere, con el conocimiento y la capacidad de refutar las opiniones opuestas, la posibilidad de una conciencia verdadera de sus propias razones y la convicción íntima y segura de éstas, convicción muy diferente de una adhesión ciega y pasiva a dogmas impuestos por vía de la *autoridad* o por vía *emocionul,* en el silencio forzado de toda voz adversaria.

En la situación histórica o en la concepción dogmática en la cual una *ortodoxia,* única con derecho a manifestarse, se opone a las *herejías,* que deben acallarse y condenarse *a priori,* no hay lugar para un proletariado que puéda hacerse heredero de la filosofía, ni para la formación de una sociedad en la cual el libre desarrollo de cada uno sea condición para el libre desarrollo de todos. Sólo hay lugar para un rebaño de ovejas obedientes al bastón del pastor y al ladrido de sus perros, que sigue el camino señalado, aun cuando cambie con el cambio del pastor o de su arbitraria voluntad.

7. El moderno Príncipe. Jacobinismo y bolchevismo

Al afirmar las exigencias de la discusión y comprensión de los adversarios, Gramsci se sitúa evidentemente en las antípodas de la teoria y la práctica del bolchevismo ruso. Sin embargo, se aproxima a él en otras partes de sus obras (véanse *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno; 11 Risorgimento; Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura,* publicadas

mos principios que parecen los más esenciales. No será por lo demás dificil poner en claro cuándo tales iniciativas de discusión tengan motivos interesados y no de carácter científico." Pero *(in cauda venenum),* en lugar de dejar tal función de discernimiento a la critica y discusión libres y públicas, Gramsci propone en este punto la idea de una censura preventiva: "No es, por lo demás, imposible pensar que las iniciativas individuales sean disciplinadas y ordenadas. de suerte que pasen a través de la criba de las academias e institutos culturales de diversas especies, y que sólo después de haber sido seleccionadas se hagan públicas." Gramsci tal vez no había visto aún cómo las academias pueden hacerse dóciles instrumentos de las órdenes del poder político y, por lo tanto, no se daba cuenta del peligro que implicaba este camino por él indicado.

todas en la colección de las *Opere* en 1949); pero, como ya he indicado, a costa de una contradiccibn con las convicciones precedentes y a costa del abandono de los criterios de la madurez Iiistórica, que Gramsci declara precisamente "punto de partida de toda la filosofía de la *praxis*".

El siipuesto en que se basa la teoria que sustituye por la conciencia, la voluntad y la acción de un núcleo de vanguardia (partido), la conciencia, la voluntad y la acción generales de la clase o del pueblo, consiste precisamente en la inmadurez espiritual de la clase o del pueblo mismo; inmadurez subjetiva, que no puede ser sino señal y prueba de una inmadurez objetiva de las condiciones históricas. Admitida como legítima o necesaria históricamente la siistitución de la totalidad del pueblo por un núcleo rcstringiclo, o la sobreposición de éste a aquélla, el núcleo puede reducirse aún a una única personalidad, o ser simbolizado por ésta, como el *Principe* de Maquiavelo, que sustituye por su propia visión y voluntad politica la ausencia de orientación del pueblo, sobreponiéndose a éste, que por impulso espontáneo trataría de moverse en una dirección contraria.

El Príncipe, dice Gramsci, representa "una creación de fantasía concreta que obra sobre un pueblo disperso y pulverizado, para suscitar y organizar en él la voluntad colectiva" *(Machiavelli,* p. 3). Con el Principe, Maquiavelo asume la tarea de realizar "la educación politica *de quien no sabe,* educación política no negativa, de detestadores de tiranos, como parece entender Foscolo, sino positiva, de quien debe reconocer determinados medios, aunque éstos sean propios de tiranos, como necesarios a quien quiere determinados fines" (pp. 9 *ss., op. cit.).* Es cierto que Gramsci afirma que "la férrea dictadura del Principe encarna en sí las exigencias del pueblo" (vtase Matteucci, *@. cit.,* p. *58);* pero se trata de exigencias objetivas, de la evolución histórica, juzgadas por el escritor politico o reconocidas por la posteridad, y no de exigencias subjetivamente sentidas y afirmadas por el pueblo, que por medio de ellas se constituya en clase revolucionaria. Maquiavelo quiere precisamente, según Gramsci, "realizar la educación politica *de quien no sabe"; y quien no sabe* es precisamente la hipotética "clase revolucionaria del tiempo", es decir, el *pueblo* y la *nacidn* italianos, la democracia ciudadana que produce desde su seno los Savonarola y los Pier Soderini y no los Castruccio y los Valentino *(Machiavelli, loc.* cit.).

Es decir, que el movimiento espontáneo, que representa la

efectiva, por más que confusa, conciencia popular, está orientado precisamente en dirección contraria a aquella que asume e impone el Principe; y por eso la férrea dictadura de éste debe sobreponerse a la inconsciencia del pueblo que no siente las exigencias encarnadas por el príncipe mismo y que el príncipe, por lo tanto, debe imponerle por la fuerza. "Maquiavelo trata de cómo debe ser el Príncipe para llevar a un pueblo a la fundación de un nuevo estado; ... en la conclusión el propio Maquiavelo se hace pueblo, se confunde con el pueblo.. . , con el pueblo al que ha convencido mediante sus argumentaciones precedentes, con el pueblo del cual él se hace y se siente conciencia y expresión, con el cual se siente una misma cosa" (*Machiavelli*, p. 4).

Pero aun cuando se acepte la interpretación gramsciana del *Príncipe*, es evidente que ella muestra un Maquiavelo que no se identifica con el pueblo, sino que se le sustituye, y exalta (como dice Matteucci, p. *G3)* "la virtud de un dominador solitario, que encuentra en el pueblo, incapaz de manifestar una virtud propia, la materia con la cual plasmar el Estado". He aquí la efectiva concepción del pueblo, postulada por este hipotético, "precoz jacobinismo de Maquiavelo": el pueblo es la materia que ha de emplearse para conseguir un fin que él todavía no siente, pero en el cual otros ven encarnadas las exigencias históricas a las cuales ese pueblo debe obedecer.

Según este concepto, para Gramsci los jacobinos fueron en la Revolución francesa, "la encarnación categórica del *Príncipe*" (*Machiavelli*, p. 6); y el propio Gramsci (dice Matteucci, p. 60), "como fundador del Partido Comunista italiano, sentía que cumplía una función semejante y análoga a la de Maquiavelo y a la de los jacobinos respecto de sus grupos sociales". El Partido debía representar precisamente "al moderno Príncipe, al mito Príncipe", el cual "no puede ser una persona real, un individuo concreto; .. puede ser sólo iin organismo, un elemento social complejo, en el cual tenga ya comienzo el concretarse de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción" (Machiavelli, p. 5); pero esta voluntad colectiva, a fin de concretarse o formarse, debe subordinarse enteramente a aquel organismo centralizador y obrar y desarrollarse según sus directivas.

Más aún, el moderno Príncipe debe "ocupar en las conciencias el lugar de la divinidad o del imperativo categórico... Todo acto se concibe como útil o dañoso, como virtuoso o como criminal, sólo en cuanto tiene como punto de referencia al moderno Príncipe mismo... y sirve para incrementar su poder o para disminuirlo" (*Machiavelli,* p. 8).

8. El dogmatismo absoluto: sus condiciones y consecuencias

Evidente es la gravedad de estas afirmaciones, en virtud de las cuales Gramsci (como observa también Matteucci, p. 74) "llega a convertirse en partidario de las tesis de Stalin y de Zdanov, que han colocado al Partido en el centro de la vida del hombre en todos sus aspectos, y le dan un valor y un poder absolutos". Fundado en estos principios, el Partido, moderno Leviatán, se impone con toda la rigidez de sus dogmas, exige de todo el pueblo y de cada individuo la más completa sumisión y ortodoxia y condena despiadadamente toda herejia y a todo sostenedor o secuaz de ella. Se produce así esa situación que Gramsci rechazaba en otra parte, situación en la que ya no es posible ni licita la divergencia o la discusión: toda disensión intelectual se convierte en culpa moral y en acto criminal; siempre nos hallamos "como en un proceso judicial en el cual hay un acusado y un procurador fiscal, quien, por la obligación de su oficio, tiene que demostrar que el acusado es culpable y que merece ser sacado de la circulación" (p. 21).

Mas precisamente el Partido no es sólo el procurador fiscal al cual un defensor puede aún, frente al juez, oponer sus razones, sino que además de ser parte en la causa, es también juez y verdugo. La división entre dirigentes y dirigidos, entre *élite* y masa, se hace así mucho más grave que todo cuanto en otros pasajes de sus obras Gramsci parece dispuesto a admitir.

"Una masa humana —dice en otra parte— no se hace independiente, por si misma, sin organizarse (en un sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, esto es, sin organizadores y dirigentes." Se necesita, pues, un "proceso de creación de los intelectuales. .., proceso largo, dificil, lleno de contradicciones", en cuyo curso "la fidelidad y la disciplina son al principio la forma que asume la adhesión de la masa y su colaboiación al desarrollo del fenómeno cultural entero" (p. 12). "Por eso puede decirse que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias" (p. 13); "en las masas, en cuanto tales, la filosofía no puede vivirse sino como una fe" (p. 16).

De manera que ya aquí no se trata sólo de una exigencia

inicial, sino permanente; pero tanto más se afirma para las masas y para cada uno de sus componentes la exigencia de "fidelidad y disciplina" en cuanto que el Partido, moderno Principe, "debe ocupar en las conciencias el lugar de la divinidad o del imperativo categórico", y cada actitud, colectiva o individual, debe tratarse ccmo "virtuosa o criminal" según que represente una adhesión inccndicional o una desviación respecto del Partido y de sus dogmas.

Y puesto que Gramsci reconoce "una extrema debilidad en las convicciones nuevas de las masas populares" (p. 12) —lo que, evidentemente, significa que estas convicciones no surgen de la conciencia de las masas mismas, esto es, que no corresponden a una madurez de sus condiciones históricas, en virtud de las cuales hayan de convertirse en exigencia íntima y espontánea de aquellas—, no puede considerarse suficiente el método pedagógico que él propone para obviar el inconveniente indicado. "Se deducen de ello (explica Gramsci) deterininadas riecesidades para cada movimiento cultural que tienda a sustituir el sentido común y las viejas concepciones del mundo en general: *1)* no cansarse nunca de repetir los propios argumentos, variando literariamente su forma: la repetición es el medio didáctico más eficaz para obrar sobre la mentalidad popular..." (p. 17). Pero sin duda la eficacia de la repetición y de los ***slogans*** puede verificarse únicamente con la condición de que, al mismo tiempo, no se hagan oír voces discordantes o contrarias; de modo que la repetición exige, como complemento necesario, acallar a los opositores y erigir una cortina de hierro que aísle a las masas y a los individuos de todo contacto con concepciones y manifestaeiones diferentes o contrarias.

9. Las contradicciones de Gramsci

Gramsci no parece darse cuenta de esta inevitable consecuencia de los principios afirmados; y sin duda ella repugnaba profundamente a su aspiración de superar la situación (considerada por él como pura necesidad inicial) de la obligatoriedad absoluta de sumisión ("fidelidad y disciplina") de la masa dirigida a la ***élite*** dirigente. El fin que Gramsci proclamaba era, como ya vimos, el de "elevar el tono y el nivel intelectual de los propios partidarios y no el de crear un desierto en torno a sí"; y por eso quería que sus propios partidarios estuvieran obligados a "discutir y sostener su propio punto de vista en discusiones con

adversarios capaces e inteiigentes" (p. 137), lo cual significa necesariamente libertad de existencia y de manifestación del pensamiento propio para los adversarios, y, para los secuaces, libertad de conocer y discutir las ideas contrarias: libertad reconocida justamente como condición necesaria. para lograr la más profunda conciencia y la más segura firmeza o solidez de las propias convicciones. En virtud de esta misma exigencia de refuerzo de las convicciones, la Iglesia católica ponía a sus adeptos frente al *advocatus diaboli.*

De conformidad con las finalidades indicadas, precisamente, Gramsci agregaba a la prescripción de la repetición como medio didáctico, la afirmación de una segunda exigencia: "2) trabajar incesantemente para elevar intelectualmente cada vez mayores y más vastos estratos populares, es decir, para dar personalidad a los elementos amorfos de la masa, lo cual significa trabajar para suscitar ***élites*** de intelectuales de un tipo nuevo, que surjan directamente de la masa, aun permaneciendo en contacto con ella para servirle como ***ballenas*** del busto. Esta segunda necesidad, si se satisface, es la que realmente modifica el ***panorama ideológico*** de ***una época***" (p. 17).

Henos aquí, pues, frente a afirmaciones y exigencias contradictorias: por una parte, la imposición de la ortodoxia a la cual deben someterse los espiritus, so pena de ser condenados por su "criminalidad" de rebeldes; por otra, la reivindicación de la libertad como condición indispensable para la elevación espiritual de cada cual. A esta contradicción se suman las oscilaciones en la determinación de la relación entre ***élite*** y masa, esto es, entre la función y las exigencias de la primera y los derechos y las tareas de la segunda.

¿Cómo pueden conciliarse las afirmaciones de la iniciativa que corresponde necesariamente a la ***élite*** (lo cual significa inmadurez de la masa y por lo tanto de las condiciones históricas) y de la conversión de tal ***élite*** ("moderno Príncipe") en "divinidad o imperativo categbrico", con la exigencia opuesta de una iniciativa que surja desde abajo y que la ***élite*** dirigente debe acoger y hacer orgánica y darle continuidad? Gramsci precisamente quiere "una continua adecuación de la organización al movimiento real, una combinación de los impulsos venidos de abajo con el mando ejercido desde arriba, una inserción continua de los elementos que brotan desde lo profundo de la masa, en el marco sólido del aparato de dirección, que asegura la continuidad y la acumulación regular de las experiencias" (*Machiavelli,* p. 76).

Pero, ¿cómo pueden producirse y hacerse sentir los "impulsos venidos de abajo" si las masas tienen la obligación de la más absoluta conformidad, y deben al "moderno Príncipe" la fidelidad del creyente hacia "la divinidad o el imperativo categórico"?

No hay duda de que la exigencia fundamental para Gramsci es la de la *hegemonía* del proletariado, creador de una nueva humanitlad y cultura; y precisamente por esta hegemonía aspira él a la formación del *bloque histórico* de *élite* y masa, de dirigentes y dirigidos, de intelectuales y simples, es decir, a la superación de su cisma actual. "El elemento popular —escribe Gramsci— *siente,* pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual *sabe,* pero no siempre comprende y especialmente no siempre *siente*... El error del intelectual consiste en creer que se puede *saber* sin comprender y especialmente sin sentir que uno es apasionado..., es decir, sin sentir las pasiones elementales del pueblo... No se hace política-historia sin estas pasiones, esto es, sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación... Si la relación entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados está dada por una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión se convierte en comprensión y por lo tanto en saber (no mecánicamente sino de un modo vivo), sólo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigidos y dirigentes, esto es, se realiza la vida de conjunto que es lo único que constituye la fuerza social, se crea el *bloque histórico"* (pp. 114 *ss.).*

La creación del bloque histórico aparece pues como el resultado de un proceso de mutua compenetración, como una especie de corriente osmótica recíproca entre las dos partes, corriente que sin embargo supone que ambas partes puedan igualmente ejercer una presión osmótica. Pero dejemos a un lado la metáfora: si al principio se da el dominio absoluto de una parte *(élite)* y la sumisión absoluta de la otra (la masa), no se ve cómo esta relación de oposición y subordinación pueda generar por sí misma la libre cooperación y la reciprocidad acorde de acción. Gramsci distingue dos momentos sucerivos: el de la fuerza (coerción estatal) y el del consenso; pero un consenso que debe producirse por la vía de una sujeción a la fuerza no puede ser y seguir siendo sino un consenso forzado, es decir, siempre una sumisión del pueblo al Leviatán estatal.

No se llega a una formación histórica y no se la hace efectiva y vital siguiendo un camino y usando métodos que llevan en dirección contraria a aquélla; el fin al que apunta Gramsci, "crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna" (*Machiavelli,* p. 8), puede alcanzarse solamente por el camino de la democracia, no por el de una dictadura totalitaria.

De esto parece darse cuenta el propio Gramsci en cuanto (como dice Matteucci, p. 117) no cree que "tal obra pueda realizarse en la pasividad y recepción de las masas; sólo en la lucha concreta el hombre se hace responsable, sólo en la actividad se hace consciente de sí mismo". Hay pues que partir "no ya de los problemas del maestro (los intelectuales), sino de los del pueblo, esto es, de las clases populares, haciéndolas participar activamente en su propia formación". Esto significa que el educador no debe sobreponerse dictatorialmente a los educandos, que no debe exigir de ellos una conformidad que, como tal, nunca puede ser "activa": la educación para la libertad no puede realizarse por medio de la autoridad y del despotismo sino únicamente por medio de la libertad misma.

La coerción es siempre productora de pasividad cuando no lo es de rebelión; no puede existir, como querría Gramsci, una "coerción de nuevo tipo, que en cuanto ejercitada por la *élite* de una clase sobre la propia clase, no puede ser sino una autocoerción, esto es, una autodisciplina" (*Machiavelli,* p. 329). Cuando la *élite* ejerce una coerción, ello significa que se ha producido una escisión entre ella y la clase, y que la clase tendría la tendencia espontánea a seguir una dirección diferente o contraria a aquella impuesta por la *élite,* y que ésta se ha hecho ajena a la clase misma y quiere sobreponerse a ella dictatorialmente. Constreñida a la obediencia, la clase sometida siente la coerción como imposición externa y no como aiitodisciplina; y por otra parte la dictadura, que siente tambalear su dominio y teme perderlo, se ve impulsada a acentuar la coacción y a aplicar cada vez más métodos de inhibición y represión.

Parece extraño que Gramsci, con su realismo, no haya visto estas inevitables consecuencias históricas, es decir, que no haya visto que por esta vía no puede llegarse al *bloque histórico* y al *nuevo humanismo.*

10. RECAÍDA EN EL DETERMINISMO Y NECESIDAD DE REIVINDICAR EL MARXISMO

Verdad es que Gramsci considera la reforma intelectual y moral que debe cumplir el "moderno Príncipe" estrechamente ligada a la transformación que éste debe operar en las relaciones económicas: "el programa de reforma económica es el modo concreto con el cual se presenta toda reforma intelectual y moral" (*Machiavelli,* p. 8). Y la reforma económica debe emancipar al proletariado del autoextrañamiento —o enajenación de sí mismo— a que se halla condenado por la relación económica de la propiedad privada (como explicaba Marx en los Manuscritos *económico-filosóficos de 1844,* que sin embargo Gramsci no pudo conocer); y por lo tanto de la emancipación económica debería surgir la reconquista de su ser humano que el trabajador debe realizar, esto es, la realización del nuevo humanismo.

Pero la reforma económica o corresponde a la madurez de las condiciones históricas, cuya enunciación Gramsci, tomándola del prefacio de Marx a la Critica de *la* economía *política,* proclamaba, como vimos, "fijación del punto catártico", o bien no encuentra correspondencia en ellas. Si hay correspondencia, a la misma madurez histórica objetiva corresponde naturalmente —no ya, entiéndase bien, por un proceso de determinismo mecánico, sino por el proceso dialéctico de la inversión de la praxis— una madurez histórica subjetiva de la clase trabajadora, y ella (como lo demuestra el ejemplo del laborismo inglés) no tiene necesidad de un "moderno Prfncipe" que le imponga su dictadura. Pero si, en cambio, se manifiesta tal necesidad, ello significa —como ya vimos— que las condiciones históricas son inmaturas y que la energía del "moderno Príncipe" se hace necesaria para forzar los tiempos.

La idea de la revolución que fuerza los tiempos obedece en realidad a una concepción negativa de la madurez histórica, que se ha hecho consistir no en la existencia, ya alcanzada, de condiciones, elementos y fuerzas constructivas adecuadas para cumplir la transformación deseada, sino en la situación de debilidad, atraso y disgregación en que se halla la organización social existente, incapaz por lo tanto de resistir un ataque enérgico. Según la expresión de Stalin (Cuestiones del leninismo, p. 24) que ya hemos citado, la fuerza del Partido puede instaurar el socialismo allí donde "el eslabón de la cadena del imperialismo es más débil". Pero. contra esta enunciación de una condición puramente negativa —que supone luego, de acuerdo con un punto de vista determinista, que la maduración espiritual de las masas se produzca de manera necesaria por la presión del nuevo ambiente económico creado artificialmente— están las dos proposiciones marxistas, citadas por Gramsci como "punto de partida de toda la filosofía de la praxis", y la segunda de ellas enseña que es una vana ilusión el creer que se pueda "hacer perecer una formación social antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas por las cuales ella es aún suficiente", y hacer surgir nuevas y más elevadas relaciones de producción "antes de que las condiciones materiales de existencia de estas últimas hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad". (Véase Gramsci, Mater. stor., pp. 129 *ss.*)

La experiencia histórica confirma las predicciones que Gramsci hacia de este modo implícitamente: la dictadura bolchevique debió crear y desarrollar un capitalismo de Estado, al que no es ajena siquiera la práctica del trabajo forzado; y por eso el autoextrañamiento del trabajador está bien lejos de hallarse superado. Y esta condición precisamente mantiene la necesidad de la dictadura con todos sus métodos represivos y de coacción, cuya aplicación, si bien pudo tener oscilaciones, como aquella entre la NEP y la despiadada destruccihn de los Kulaki, representa siempre, empero, en su línea general, una escisión profunda entre la élite dictatorial y la masa sometida a su dominio. Escisión en la cual la obligación de "fidelidad y disciplina", de sumisión al *moderno Príncipe* como a la divinidad o al imperativo categórico, no atañe sólo a las relaciones del trabajo y a la esfera de la producción, sino también al pensamiento, a la cultura y a la ciencia, donde el deber de la ortodoxia implica la persecución y la represibn despiadada de todas las *herejías.*

Éstos son los puntos en los cuales, en nombre de Mam, nos volvemos contra las tesis de Gramsci conformes con la teoría y la práctica bolcheviques; pero al mismo tiempo debemos reconocer lealmente que hay un Gramsci profundamente marxista que se subleva con nosotros contra el Gramsci leninista y stalinista, y que nos ofrece las argumentaciones y los medios para una confutación, cuya eficacia proviene precisamente del hecho de ser una autoconfutación.

VI. *EL PROBLEMA HISTÓRICO DE* HILFERDING

Rodolfo Hilferding, el eminente economista y marxista austriaco, obligado por la invasión hitleriana a refugiarse en Francia, estaba escribiendo allí un importante estudio sobre *El problema hzstórico,* cuando el gobierno de Pétain lo entregó traicioneramente a los naris, y éstos lo mataron *o* forzaron al suicidio. El ensayo iniciado quedó así inconcluso, y en forma de fragmento póstumo lo publicaron recientemente dos revistas: la alemana *Die Zukunft* y la italiana *Critica sociale,* despertando con tal publicación interesantes discusiones sobre el tema. En un importante artículo que le dedicó el profesor Carlo Antoni, de la Universidad de Roma, dos puntos especialmente llaman la atención y merecen ser debatidos: 1) la afirmación de que el ensayo de Hilferding "quiere ser una tentativa de revisión de la concepción marxista de la historia, en relación con el problema del poder en una sociedad socialista"; y 2) la declaración de que "el aspecto dramático del asunto consiste en que la revisión de la concepción marxista intentada por Hilferding no da ninguna solución al problema".

No puede negarse, por cierto, que una tentativa revisionista estuviese en la mente de Hilferding, y que el fragmento — interrumpido por la trágica muerte del autor — estableciese con claridad algunas premisas de semejante tentativa. Pero hay que entenderse acerca del sentido que se atribuye al revisionismo, que en este caso puede ser o en contra o bien dentro de la tradición marxista; y tal vez pueda parecer en contra, cuando, en cambio, se mantiene dentro del espíritu y de la dirección verdadera de la concepción de Marx. Cuando, por ejemplo, Hilferding sustituye en la historia a la llamada *necesidad* marxista por la *rhance* de Max Weber, hay que poner de relieve que esta misma tan discutida "necesidad marxista" estaba muy lejos de ser puramente objetiva, automática, independiente de la subjetividad de los grupos y de las clases interesadas en el proceso histórico, sino que incluía más bien como su elemento esencial esa misma subjetividad de conciencias y voluntades, que por su propia naturaleza introduce un elemento y carácter de *chance* en el proceso.

La revisión propugnada por Hilferding, por lo tanto, no representa una oposición al marxismo o una corrección del mis-

mo, sino más bien una tentativa de interpretación más adecuada y acorde con su espíritu esencial. Podrá, en cambio, reconocerse que no se conforma con el marxismo la desvinculación que Hilferding quiere atribuirle con respecto a toda crítica del conocimiento y a toda concepción filosófica determinada, sin tener en cuenta el hecho de que el marxismo tiene su núcleo esencial en la filosofía de la praxis; pero la falta de exactitud de este juicio depende de haber tomado como base única el célebre prefacio al escrito *Para la critica de la economía política,* sin ponerlo en relación con los documentos anteriores *(Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, *Glosas* a *Feuerbach, Ideología alemana,* etc.), donde el pensamiento filosófico de Marx se forma y se afirma.

Por otro lado, puesto que se trata de un fragmento, que la trágica muerte de su autor interrumpió en su desarrollo, no podemos saber si este punto y otros más no habrían tenido su aclaración en las partes sucesivas que no pudieron ser escritas.

Sin embargo lo que sobre todo tenemos que destacar es lo siguiente: que la revisión del concepto referente a la relación entre la economía y el poder no está de ninguna manera en contra de la tradición del marxismo, sino perfectamente de acuerdo con la misma. He puesto de relieve y documentado mediante citas textuales en mi libro *El materialismo histórico en F. Engels,* que la concepción del Estado como puro instrumento de la clase económicamente dominaclora está muy lejos de representar el pensamiento completo de los creadores del materialismo histórico.

Engels reconocía el origen del poder del Estado ya en las comunidades anteriores a toda división de clase y a todo desarrollo económico; y en cuanto a su desenvolvimiento histórico sucesivo, afirmaba, sin duda, que el Estado "ordinariamente y sobre todo" es el Estado de la clase dominadora, pero reconocía que, una vez que se ha formado y armado de un poderío propio, militar y econóniico, se vuelve autónomo y tiende a dominar él mismo a toda la Sociedad, sirviéndose de los conflictos entre las clases para sus propios intereses y su propia autonomía. El siervo se convierte en dueño, el instrumento se transforma en dominador, así como (según los ejemplos de Engels) acontecía en la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII, en el bonapartisrno, en la monarquía prusiana — donde (observa Engels) la burguesía industrial y comercial, a pesar de poseer un gran poderío económico y una mayoría propia en la Cámara de diputados, "no tiene ningún poder en el Estado, no quiere reinar" —, y hasta en la

democracia norteamericana, donde (sigue diciendo Engels) los *políticos* han constituido un sector separado, dividido en "dos pandillas, que se alternan en tomar posesión del poder, y la nación se halla impotente contra estas dos bandas que la dominan y la saquean".

No basta, pues, según Engels, que existan clases poseedoras de la potencia económica, si ellas no poseen también la *fuerza* politica, "porque el Estado tiene una autonomía propia de existencia y de acción"; se arma él mismo de poderío económico y militar, y si bien sólo en casos excepcionales llega al punto de convertir a la sociedad, y a la misma clase poseedora del dominio económico, en su esclava, impotente para reaccionar, logra sin embargo, generalmente y siempre, ejercer su acción sobre el desarrollo de la sociedad y la economía, de acuerdo con la relación dialtctica de la inversión de la praxis.

Contra el peligro de superchería, opresión y arbitrio, implícito en ese dominio del Estado, la única defensa, según Engels, está en la resistencia y vigilancia social y especialmente de la conciencia proletaria, que reivindique sus exigencias como derechos, que tienen un carácter y valor de universalidad. Con lo cual el derecho y la exigencia ética universalista se ven reconocidos tambikn como *momentos* activos de la historia; y en la conciencia universalista y en la potencia de sus reivindicaciones se ve indicada la única solución posible del problema histórico. Por eso precisamente Engels saludaba en el proleeariado al heredero de la filosofía clásica alemana y de su dialéctica de la libertad, y le atribuía como misión histórica "el acto libertador del mundo", en la creación de aquella sociedad en la cual —según la fórmula del *Manifiesto*— "el libre desarrollo de cada uno sea condición para el libre desarrollo de todos".

Ahora bien, el fragmento de Hilferding parte de preocupaciones análogas a las que inspiraban las mencionadas afirmaciones de Engels; de manera que, aun cuando se lo pueda considerar como una tentativa de revisión del marxismo, no se lo puede legítimamente colocar fuera del mismo, y oponerlo a él.

Es cierto que Hilferding escribía bajo la impresión inmediata de experiencias trágicas que Marx y Engels no habían conocido ni podían prever: las experiencias de la violencia de los Estados totalitarios, que se desencadenó en primer lugar con el bolchevismo en Rusia y luego con el fascismo en Italia y el nazismo en Alemania. Víctima predestinada de ta! violencia,

Hilferding no podía sino acentuar en su escrito el poderío tremendo de la violencia en el curso de la historia; y se encontraba llevado de manera inevitable a considerar más grave su importancia aun en el pasado, proyectando sobre todo el curso de esta la revelación impresionante que recibía de la época contemporánea en el momento en que escribía[1]

Pero acaso no estaría equivocado quien pensara que semejante acentuación de la eficacia histórica de la violencia, que triunfa en cuanto que no encuentra frente a sí obstáculos y resistencias eficientes, tuviese en las intenciones de Hilferding precisamente el fin de despertar la conciencia de la necesidad imprescindible de esas resistencias tempestivas e indomables, para impedir que la Iiistoria futura continuara viéndose dominada por semejante fuerza ciega y arbitiaria, tan opuesta a los intereses y las exigencias del proletariado y de la humanidad. El fragmento de su escrito inconcluso indica en su mismo título: El *problema histórico*, la intención del autor de plantear un problema para buscarle una solución; y si esta segunda parte (la búsqueda de la solución) no pudo ser escrita a consecuencia de la detención y el trágico fin del autor, no es menos evidente que tal debía de ser la mira esencial de su investigación.

Cuando, al comienzo de su ensayo, Hilferding cita los ejemplos de las invasiones bárbaras que destruyen el imperio romano, y del avance de los mahometanos en el Mediterráneo, como casos en que "la violencia es decisiva, y la relación entre los elenientos históricos no es de ninguna manera aquella por la cual sería la economía la que determina el contenido, el fin y el resultado de la violencia, sino que, al contrario, es el éxito de la decisión violenta el que deteimina la economía"— no quiere con esa observación establecer una ley o teoría universal, destructora de la teoría del materialismo histórico; sino que quiere tan solo poner en evidencia, dentro del mismo materialismo histórico —que es

1 Consideraciones análogas pueden valer para Filippo Turati en la época del exilio a que lo obligó la persecución fascista. Véase su discurso "Lo que enseña Italia", que puede considerarse su testamento político (publicado en *Critica sociale* de septiembre de 1925): "el triunfo de1 fascismo en Italia pone coto a lo que podríamos llamar la ilusión pacifista, en la que se adormecían los espíritus más blandos del mismo socialismo; la esperanza de un traspaso a nuevas y mas altas formas sociales relativamente fácil y siempre menos contrastado. El [illegible] potencia de clase, demuestra a clara luz que la violencia puede jugar todavía un papel preponderante y decisivo en la evolución o para la involución de la Sociedad."

teoría de la unidad e interacción mutua de todos los momentos y factores de la historia, en el proceso ininterrumpido de la inversión de la praxis— la posibilidad de que cada factor o momento se afirme en su autonomía (relativa) y que entre ellos el factor de la violencia se haga preponderante y decisivo, cuando las condiciones históricas se lo permitan. Es el mismo pensamiento de Engels que hemos citado, y al cual Hilferding da una acentuación más fuerte, de acuerdo con las experiencias trágicas de las que era observador y víctima.

Hilferding quiere despertar la conciencia del aumento progresivo del poder del Estado moderno, después de la superación de su organización feudal; por eso la edad moderna presenta un *gran problema histórico,* con la tendencia del Estado a convertirse en *Estado totalitario,* que somete y subordina a su voluntad consciente todo lo que era hasta ahora socialmente inconsciente, y eleva su propia conciencia al papel de fuerza dominadora de la sociedad, suprimiendo toda autonomía de cualquier otro dominio social o factor histórico. La eliminación de cualquier esfera de autonomia significa la supresión de todo derecho personal, del libre desarrollo de la personalidad, del libre ejercicio de la ciencia, de la libertad de opiniones. Debía Hiferding delinear y destacar en toda su gravedad la situación de hecho a cuya realización asistía, y la tendencia que veía inherente al Estado moderno, para dar el grito de alarma y tratar de excitar las fuerzas de resistencia o reacción contra tamaño peligro.

Declarar, como lo hace Antoni, que el lado dramático de esta presentación del problema consiste en que no se ofrece ninguna solución para él, refleja, sin duda, el estado de fragmento inconcluso, en que tuvo que quedar forzosamente el ensayo de Hilferding. Pero si este ensayo hubiese podido ser llevado a cabo, no es arbitrario suponer que Hilferding, después de haber delineado los rasgos de la Cpoca actual y las tendencias preponderantes del Estado moderno, se habría preocupado de mostrar cómo los intereses de los grupos sociales tienen que volverse conscientes y transformarse en conciencia de clase capaz de afirmaciones universalistas, precisamente a fin de indicar en este proceso la solución del dramático problema. No debemos olvidar que durante toda su vida Hilferding había luchado para afirmar y difundir semejante exigencia de una conciencia universalista, que pudiera quitar a las tendencias totalitarias de los Estados la aquiescencia pasiva y la adhesión de las fuerzas que deberían resistirlas e impedir su éxito. Su separación terminante

[illegible] socia patriota (Scheidemann y compañeros) al estallar la [illegible] la Guerra Mundial, así tomo su dramática polémica con [illegible] greso de Halle, estaban ambas igualmente [illegible] hacia el fin de impedir la victoria de las tenden[illegible] [illegible]tas que tan pronto como triunfan, suprimen toda libertad [illegible] de pensamiento y de conciencia.

[illegible]ambien en este escrito, interrumpido por su muerte, Hil[illegible] tenía sin duda el propósito tic evidenciar la necesidad imprescindible de una conciencia de clase que llegara a superar todo particularismo para oponer una valla a las tendencias totalitarias del Estado. Sin embargo, pregunta aquí el profesor Antoni: "Pero, ¿cómo puede producirse semejante superación universalista, si no hay una realidad autónoma, esto es, la realidad ética, que ofrezca el plano hasta el cual elevarse?... ¿Cómo puede producirse la *sublimación* sin que se traspase a otro plano? Y si ese plano existe y únicamente él puede permitir a la clase convertirse de grupo económico en una unidad social y política, cómo es posible no reconocerle una autonomía real y no solaiiente ilusoria? Pero si se concede esto, toda la doctrina marxista se tlesmorona y tiene que dejar su lugar a una visión ético-política de la historia, donde el motor consiste en el principio ético de la libertad".

Aquí nos encontramos justamente en el punto decisivo de explicar cómo y por qué Marx y Engels pudieron llamar al proletariado "el heredero de la filosofía clásica alemana", vale decir (según su concepto), de la filosofía de la libertad, atribuyéndole la misión libeitadora universal". El proletariado, para Marx y Engels, es la clase económicamente oprimida, de los hombres convertidos en asalariados, es decir, en mercancía-fuerza de trabajo, los cuales sienten la inhumanidad (*Unmenschlichkeit*) de esta su conversión en cosas o instrumentos, y por eso reivindican su propia *Menschlzchkezt,* esto es, afirman un *reale Humanismus,* liumanismo universalista, que representa la aspiración hacia "una sociedad en la cual el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos". En otras palabras, afirman, contra cualquier opresión o limitación (económica, política o de otra especie), el principio de la personalidad humana en la ple[illegible] [illegible] su universalidad, en cuanto que la exigencia de tal [illegible] de la negación de él que [illegible] Despierta no en [illegible] solamente ell[illegible] objetiva semejante [illegible]ción, sino en tanto la sienten subjetivamente, tienen con-

ciencia de la misma; la clase existe como realidad histórica y factor de la historia solo cuando la conciencia de clase se forma en su carácter universalista.

Se realiza, pues, la trasposición a otro plano; pero ella no implica de ninguna manera un tlesmoronamierito del marxismo, porque, por el contrario, está incluida en la misma doctrina marxista, como su elemento y significado esencial.

Sólo al reconocer semejante realidad se puede valorar de manera adecuada al marxismo y su oposición necesaria a todo totalitarismo. Por lo tanto, la lucha de Hilferding y su revisionismo eran una lucha y un revisionismo marxistas; y su manera de delinear el problema histórico era (y no podía no ser) al mismo tiempo la indicación de la única vía posible de una solución.

[illegible]

Este libro se termin[illegible] imprimir el día 15 de Marzo de 1975 en los talleres de Lito Ediciones Olimpia, S. h., Sevilla 109, México 13, D. F. Se encuadernó en Encuadernación Progreso, S. A., Municipio Libre 188. México 13, D. F. Se tiraron 4.000 ejemplares.